Hilgenfeld

Das
Urchristenthum
in
den Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges
mit
besondrer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen
der Herren DD. Hase und v. Baur.

Von
D. A. Hilgenfeld,
Professor der Theologie in Jena.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1855.

Die theologische Literatur dieses Jahres bietet eine Erscheinung seltener Art dar. Zwei berühmte Meister der theologischen Wissenschaft, die Herren DD. Hase*) und v. Baur**), haben neuestens in einer ächt ritterlichen Fehde ihre längst in so manchem Kampfe bewährten Waffen an einander gemessen und über die wichtigsten theologischen Fragen gestritten, welche auch die Aufmerksamkeit von Nicht-Theologen auf sich ziehen müssen. Sie haben diesen Streit in unsrer Blüthezeit theologischer Schmähungs- und Verketzerungssucht so würdig gehalten, daß jeder Gebildete den Verhandlungen mit höchster Spannung folgen kann. Aber dann setzt der gewandte und geistreiche Geschichtschreiber der christlichen Kirche seine scharfe Lanze in Ruhe, um dem Gegner Kraft und Freudigkeit zur Fortsetzung seiner reichen wissenschaftlichen Thätigkeit von Gott zu erflehen, und der unermüdliche und im Kampfe gestählte Altmeister der Tübinger Schule steckt sein gewaltiges Schwert in die Scheide, um in dem Gegner eine theure Jugenderinne-

*) Die Tübinger Schule. Ein Sendschreiben an Hrn. D. F. C. v. Baur, Leipz. 1855.

**) An Herrn D. Karl Hase, Beantwortung des Sendschreibens: die Tübinger Schule. Tübingen 1855.

rung an die Stätte, wo er seine ruhmvolle theologische Laufbahn begann, freundlich aufzufrischen.

Verhandlungen dieser Art müssen auch Andre anreizen, sich ein Urtheil über die Streitfragen zu bilden. Und der Schreiber dieses hat eine doppelte Veranlassung, sich in die angeregten wissenschaftlichen Verhandlungen einzumischen, da die beiden edlen Streiter wenigstens in der Evangelienfrage mit Lob und Tadel auf seine wissenschaftlichen Versuche näher eingegangen sind. Auch die zweite Streitfrage über das Verhältniß von Ebionismus und Paulinismus berührt meine Forschungen auf dem Gebiete des Urchristenthums unmittelbar. Die dritte Streitfrage über Auffassung und Eintheilung der Kirchengeschichte ist an sich nicht weniger wichtig und anziehend als die beiden andern und hat auch für mich eine besondre Wichtigkeit, da sich meine akademische Lehrthätigkeit vorwiegend auf Kirchen- und Dogmengeschichte gerichtet hat. Doch bescheide ich mich gern, hier vor zwei Kirchenhistorikern ersten Ranges ein aufmerksamer und lernbegieriger Zuhörer zu bleiben. Dagegen werden es die beiden aufrichtig verehrten Meister, denen ich theils durch gemeinsame Wirksamkeit an derselben Hochschule, theils durch die Verwandtschaft meiner wissenschaftlichen Bestrebungen näher verbunden bin, mir wohl am wenigsten verargen, wenn auch ich über die brennendsten Zeitfragen in der Geschichte des Urchristenthums, an denen ich mindestens nicht ganz unbetheiligt bin, mein Urtheil abzugeben und in aller Kürze zu begründen wage.

Die beiden von Hrn. D. Hase angeregten Streitfragen, welche sich auf dem Gebiete der christlichen Urzeit bewegen, hängen sehr innig zusammen. Wer das auf der Höhe der Geistesfreiheit stehende Johannes-Evangelium als ein Werk des vertrauten Lieblingsjüngers Jesu festhalten will, muß den Sieg des Paulinismus als des Trägers dieser Geistesfreiheit im Kampfe mit dem Judaismus schon in eine ziemlich frühe Zeit verlegen. Wer auf der andern Seite diesen Sieg erst durch einen harten, lange anhaltenden Kampf errungen werden läßt, wird auch das vierte Evangelium wegen seiner innern Beschaffenheit in die nachapostolische Zeit hinabrücken müssen. Und führen wir diese beiden einander gegenüberstehenden Ansichten auf ihre tiefste Wurzel zurück, so ist die erstere der Ausfluß einer theologischen Grundansicht, welche die Geistigkeit und Innerlichkeit, die jedenfalls das Wesen des Christenthums ausmacht, mehr als eine von Hause aus gegebene und sich stets wesentlich gleich bleibende auffassen will, während die andre einem theologischen Standpunct angehört, welcher diese Geistigkeit und Innerlichkeit unter den Gesichtspunct eines stetigen Entwickelungsprocesses stellt, in welchem die Idee des Christenthums ihren innern Reichthum und ihre siegreiche Macht offenbart. Eben darin, daß die Geistigkeit des Christenthums sich durch so viele Hindernisse hindurcharbeitet und von einer Gestaltung immer wieder zu einer höhern fortschreitet, sieht die letztere Ansicht den triumphirenden Entwickelungsgang und den eigentlichen Lebensproceß der

Idee, welche nach der erstern Ansicht vielmehr in ruhiger Unveränderlichkeit über der Fülle der Erscheinungen steht. Begreift man es also leicht, daß diese beiden verschiedenen Standpuncte in der Frage über das johanneische Evangelium und über den innern Gegensatz des Urchristenthums sehr ernstlich an einander stoßen mußten: so liegt es auch auf der Hand, daß es sich hier um die Gesammtauffassung des Urchristenthums in den Hauptwendepuncten seiner Entwickelung handelt. Und von diesem allgemeinen Standpunct aus nehme ich meinerseits die Verhandlungen auf, indem ich 1) das Leben Jesu und seine evangelischen Darstellungen, 2) das apostolische Zeitalter oder das erste christliche Jahrhundert und seine innern Gegensätze, 3) die nachapostolische Zeit oder die Bildung des Katholicismus im Gegensatz gegen die häretischen Erscheinungen in's Auge fasse. Die nachfolgenden Erörterungen fassen meine bisher auf einzelne Gebiete beschränkten Forschungen zum ersten Mal zu einer Uebersicht über den ganzen Entwickelungsgang des Urchristenthums zusammen.

I. Das Leben Jesu und seine evangelischen Darstellungen.

Bei dem Leben Jesu handelt es sich zunächst um die Quellen unsrer Kenntniß von demselben, und hier entsteht bei dem großen Unterschiede, welcher namentlich das johanneische Evangelium von den synoptischen trennt, sogleich die Frage, auf welcher von diesen beiden Seiten

der geschichtliche Thatbestand der evangelischen Geschichte zu suchen ist. Es ist daher eine sehr entscheidende Frage, ob das vierte Evangelium als eine wirklich geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu und als ein Werk des vertrauten Lieblingsjüngers anzusehen ist, oder nicht. Hr. D. Hase, welcher diese Frage bejaht, und Hr. D. v. Baur, welcher sie verneint, legen der johanneischen Frage mit Recht eine sehr hohe Wichtigkeit bei, und es ist unerläßlich, die Verschiedenheit der beiderseitigen Ansichten zunächst in ihrem innern Zusammenhange aufzufassen.

Hr. D. Hase findet sein Christusbild eigentlich nur in dem Evangelium Johannis wieder, welches den Erlöser allerdings ganz anders als die synoptischen Evangelien in voller Erhabenheit über die jüdische Volksthümlichkeit und über alles Irdische darstellt. Alles kommt ihm darauf an, die Abfassung dieses Evangelium durch den Lieblingsjünger Jesu zu retten, den vierten Evangelisten als den Genius festzuhalten, „der uns das tiefste Innere des geliebten Herrn, an dessen Brust er gelegen hat, aufschließt.“ Seine ganze Auffassung der Kirche und des Christenthums, selbst der elegische Zug, welcher durch seine Kirchengeschichte hindurchgeht *), findet nirgends sol-

---

*) Ich meine die Ansicht, daß der Protestantismus, so sehr er sich der idealen Kirche im Sinne Jesu angenähert, gleichwohl die Kirche von der ersten zur zweiten Macht der Welt herabgesetzt hat. Gerade von der Kirchengeschichte sagt Hr. D. Hase Tüb. Schule S. 94: „tragisch verläuft zuletzt jede wahrhafte und großartige Geschichte.“

chen Anklang als in diesem Evangelium. Er hat eine Liebe für dasselbe, welche ihn so weit fortreißt, daß er seinem Lieblingsevangelium selbst die Logosidee verzeiht, die er sich für seinen Christus nicht aneignen kann, ja daß er die höchste Geistesherrlichkeit Christi in den andern Evangelien eigentlich gar nicht wahrnimmt. So schreibt er an Hrn. D. v. Baur S. 19 f.: „Wenn ein Fremder vom Standpuncte der Logoslehre aus das Leben Jesu geschrieben und seinen Stoff theils aus den synoptischen Evangelien, theils aus eigener Phantasie geschöpft hätte, wie Sie dafür halten; es würde die Wundergeschichte eines Gottes in Menschengestalt sein, das Menschliche nur als Maske des göttlichen Logos, nur als ein verschwindendes sich darstellen. Dagegen im Evangelium*) auf dem Goldgrunde des göttlichen Logos dieses Bild der vollen innigen Menschlichkeit Jesu, und das gerade ist der Zauber dieses Evangeliums, der die Herzen ergreift und der Ihnen auch erklären wird, was Sie mir als einen Widerspruch vorhalten, daß ich, doch sonst so ziemlich ein Freund alles Vernünftigen, für dieses Evangelium eine Vorliebe hätte; eine Liebe ist es gewiß. — Diese Theilnahme an allem Menschlichen, dieser fast sentimentale Zug, der durch das Evangelium geht, diese Thränen an Lazarus Grabe, diese

*) Dieser Ausdruck ist schwerlich zufällig. Das johanneische Evangelium ist für Hrn. D. Hase „das Evangelium" schlechthin.

schmerzlichen und doch so trostvollen Liebesworte am letzten Abendmahl, dieses Alles trotz des Logos, der klar in Himmelshöhen steht und die Ewigkeit überblickt, bewährt uns den Apostel mit der Fülle eigener Erinnerungen. Sein Dogma hat ihn nicht um diesen Hauch frischen menschlichen Lebens gebracht, durch den goldenen Panzer des Logos fühlt man den Pulsschlag des menschlichsten Herzens, an dem er gelegen hat. Ein fremdes Himmelswesen ist an die Stelle des geliebten Menschen getreten, während die persönlichste Erinnerung dasselbe immer wieder mit der lebendigsten geschichtlichen Wahrheit durchzieht." In demselben Sendschreiben lesen wir S. 8: „Wenn mit klaren Gründen dargethan werden könnte, und dadurch allmälig auch zur allgemeinen Anerkennung gelangen müßte, daß in dem „„einzigen zarten rechten Hauptevangelium"" nicht eine Urkunde ursprünglichen Christenthums, sondern eine spätere, wie bedeutsame, doch nicht maßgebende Entwickelung des christlichen Glaubens vor uns läge, so würde mit der Zeit nicht nur jener ganze Glaube, mit welchem die Kirche siegreich durch die Jahrhunderte geschritten ist, an Christus als den von Ewigkeit im Purpur Geborenen, allen Zugang zum Vater Bedingenden, zusammenbrechen, sondern wir würden auch *alle die Züge höchster Geistesherrlichkeit*, die wir bisher an ihm geliebt, und *alle die Verheißungen*, deren wir uns getröstet haben, als vorzugsweise auf die Bürgschaft dieses Evangeliums gestellt, daran geben müssen." Man muß frei=

lich von vorn herein sehr bedenklich werden, die Aechtheit des vierten Evangelium aufzugeben, wenn es sich so verhalten sollte, daß in diesem Falle alle Züge höchster Geistesherrlichkeit Christi verloren gehen sollten. Es ist nur die Frage, ob eine solche Liebe zum johanneischen Evangelium nicht vielleicht eine gegen die synoptischen Evangelien nicht ganz billige Vorliebe sein sollte.

Ungeachtet dieser offenbaren Vorliebe für das johanneische Evangelium spricht es Hr. D. Hase auf's Neue als den Grundsatz seiner Behandlung des Lebens Jesu aus, das Geschichtliche weder bloß auf Seiten der Synoptiker, noch bloß auf Seiten des Johannes zu suchen, sondern beiden Ueberlieferungen, der synoptischen wie der johanneischen, ihr Recht widerfahren zu lassen „in demjenigen, was jede von beiden in gegenseitiger Kritik beiträgt uns den Geist des Herrn in seiner Einheit sehen, ja wohl unsre Hände noch in seine Wundmale legen zu lassen.“ Aber das johanneische Evangelium ist hierbei offenbar im Vortheile, weil es, wie wir schon wissen, alle Züge höchster Geistesherrlichkeit Christi und das Vorrecht des Augenzeugen vor den Synoptikern voraus haben, also in jeder Hinsicht das einzige Hauptevangelium sein soll. Gleichwohl ist die geschichtliche Wahrheit wenigstens nicht unbedingt auf der johanneischen Seite. Hr. D. Hase muß es zugestehen, daß die Erinnerung des Augenzeugen an Aeußerlichkeiten zuweilen nicht treuer war, als Goethe's Erinnerung an seine Jugend, ferner daß seine Darstellung wegen der Absicht, welche sie mit

großartiger Offenheit ausspreche, der Erforschung des objektiven Thatbestandes zuweilen weniger günstig erscheine, als die naive, unwillkürlich entstandene Ueberlieferung, aus welcher die Synoptiker schöpften, endlich daß seine Logoslehre ihn zu Voraussetzungen und Annahmen veranlaßte, die dem noch erkennbaren Thatbestande widersprechen. Es bleibe also nichts übrig, als bei jeder einzelnen Stelle, wo die synoptische und die johanneische Ueberlieferung einander gegenüberstehen, in freier Kritik zu untersuchen, wo die Wahrheit oder doch die Wahrscheinlichkeit sei *).

Andrerseits ist Hr. D. v. Baur nicht bloß von einer solchen Vorliebe für das johanneische Evangelium frei, sondern auch darüber im Reinen, daß die geschichtliche Wahrheit nur auf der Seite der Synoptiker zu suchen ist. Er betrachtet es als die weiseste Veranstaltung der göttlichen Vorsehung, daß sie den Inhalt der evangelischen Geschichte gerade in diesen vier so eigenthümlich sowohl verwandten als verschiedenen Schriften auf uns kommen ließ, und uns dadurch selbst alle Mittel in die Hand gegeben hat, dem wahren objectiven Thatbestande so nahe zu kommen, als es überhaupt bei geschichtlichen Fragen dieser Art möglich und für die Bestimmung des Christenthums nöthig ist **). Je schärfer man nun aber den Unterschied der synoptischen und der johanneischen

*) Tüb. Schule S. 5.

**) An Hrn. D. K. Hase S. 8.

Darstellung verfolge, und je tiefer man in den innern Zusammenhang, in die planvolle Anlage der letztern eindringe, desto mehr könne man nach allen sonst geltenden Gesetzen geschichtlicher Wahrscheinlichkeit die geschichtliche Wahrheit nur auf der Seite der Synoptiker suchen. Freilich ist das bei Hrn. D. v. Baur selbst für Matthäus nur in sehr bedingter und beschränkter Weise zu verstehen, so daß ihn Hr. D. Hase in seinem Sendschreiben S. 43 erinnert, es sei doch wohl nicht seine Absicht, den Beweis zu führen, daß ein Evangelium des Matthäus in solcher Ursprünglichkeit auf uns gekommen sei, wie wir vom vierten Evangelium annehmen müssen, wenn es überhaupt von Johannes ausgeht. Aber die ganze Ansicht von dem Entwickelungsgange des Urchristenthums, welche Hr. D. v. Baur vertritt, würde allerdings aufgegeben werden müssen, wenn das vierte Evangelium als der wesentlich geschichtliche Bericht eines Augenzeugen gelten müßte. Die johanneische Frage ist also für beide Theile gleich wichtig.

Die Verhandlung der beiden Gegner über das johanneische Evangelium läßt sich im Allgemeinen auf folgende drei Puncte zurückführen. 1) Hr. D. Hase hält die Uebertragung der Logosidee auf Person und Geschichte Jesu auch bei einem Augenzeugen für denkbar, da die Idee des Logos schon ein Grundgedanke des alexandrinischen Judenthums ist, und da zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung des vierten Evangelium schon mehr als ein Menschenalter verflossen war. Hr. D. v. Baur bezweifelt diese Möglichkeit, weil der Sprung

von der menschlichen Auffassung Jesu, wie sie der Apostel Johannes bei Lebzeiten Jesu und noch in der Apokalypse gehabt habe, zu der Idee des rein göttlichen Logos in einem und demselben Selbstbewußtsein immer noch zu groß sei. 2) Hr. D. Hase glaubt weder in den synoptischen Evangelien noch in dem Galaterbrief und der Apokalypse, die man immerhin als ein Werk des Apostels gelten lassen dürfe, ein Recht zu finden, den geschichtlichen Johannes für einen „Stockjuden" zu halten, und hält es daher für sehr wohl denkbar, daß dieser Apostel, auch nachdem er die Apokalypse mit ihren jüdischen Formen geschrieben, durch seine eigene schöpferische That, oder, was im Grunde dasselbe ist, durch eine Eingebung des in alle Wahrheit führenden Paraklet den höhern Standpunct gewonnen habe, den er im Evangelium einnimmt. Hr. D. v. Baur lehnt zwar den „Stockjuden" ab, läßt sich aber in der auf alle jene Urkunden gestützten Behauptung eines ernstlichen Judaismus des geschichtlichen Johannes nicht irre machen, welcher es verbiete, denselben als Verfasser des vierten Evangelium anzuerkennen. 3) Hr. D. Hase erkennt es zwar in gewissem Sinne an, daß in dem vierten Evangelium alles Thatsächliche der Darstellung einer Idee dienen solle, behauptet aber, daß der ideale Gehalt die geschichtliche Treue nicht ausschließe, und sucht namentlich an dem Bericht über das letzte Mahl und den Todestag Jesu den Beweis zu führen, daß die johanneische Darstellung durchaus nicht aus einer absichtsvollen Umbildung der

synoptischen Erzählung entstanden sei, sondern vielmehr den Vorzug der geschichtlichen Wahrheit habe. Auch hier widerspricht Hr. D. v. Baur, welcher außerdem noch den großen Unterschied der Synoptiker und des Johannes in dem Schauplatz der Wirksamkeit Jesu zu Gunsten der erstern geltend macht und die Annahme einer idealen Composition des johanneischen Evangelium durch das Beispiel der Apokalypse annehmbarer zu machen sucht.

Ich kann mich zwar bei dieser Frage, so weit sie sich nur auf die Aechtheit oder Unächtheit des genannten Evangelium bezieht, in allem Wesentlichen nur auf die Seite des Hrn. D. v. Baur stellen, muß aber zuvor noch den Erörterungen der beiden Gegner, so weit sie meine Forschungen und die wissenschaftliche Stellung betreffen, welche ich eingenommen habe, in das weitere Gebiet der Evangelien überhaupt folgen. Betrachtet man so, wie Hr. D. Hase, das johanneische Evangelium als das einzige Hauptevangelium, so ist schon der einzige Umstand, daß auch ich mich von der Aechtheit desselben nicht überzeugen kann, vollkommen hinreichend, um alle andern Unterschiede zwischen der Evangelienkritik des Hrn. D. v. Baur und der meinigen als ziemlich untergeordnet erscheinen zu lassen. Hr. D. Hase drückte bei der Abfassung seines Sendschreibens (S. 49 f.) seine Ueberraschung aus, noch in meinem neuesten Werke über die Evangelien das Urtheil über das vierte Evangelium, daß es aus einem gnostischen Gedankenkreise stamme, festgehalten zu sehen, obwohl in dieser Ansicht

die Baur'sche Versicherung, daß das Evangelium den Gnosticismus zu seiner Voraussetzung habe, zu der Behauptung gesteigert sei, daß es in derselben Weise, wie es Hr. D. v. Baur von den kleinen paulinischen Briefen annehme, einen eigenthümlichen Entwickelungspunct in der Geschichte des Gnosticismus bezeichne. Da ich nun in diesem Puncte sogar einen Schritt über den großen Kritiker hinaus gethan habe, so begreife ich es im Allgemeinen, daß Hr. D. Hase in seinem Sendschreiben an Hrn. D. v. Baur S. 58 f. mein Verhältniß zu demselben so darstellt: „Dagegen Hilgenfeld Ihre Kritik der Evangelien als Tendenzkritik bezeichnet, die seine als die nothwendig nun zu besteigende höhere Stufe, die literarhistorische, in der Meinung und mit dem redlichsten Willen, die von jener geschlagenen Wunden zum Theil zu heilen. Da will mir doch ein wesentlicher Unterschied nicht einleuchten. Sie gehen von dem vierten Evangelium aus, um im Vertrauen, daß Ihnen gelungen sei, dem Verfasser das Geheimniß seiner Composition abzulauschen, von diesem festen Puncte aus rückwärts blickend, das nach Marcus genannte Evangelium als neutralisirenden Auszug, das nach Lucas als das paulinische, das nach Matthäus als das noch am meisten ursprüngliche, aus dem Hebräer-Evangelium entsprungene, darzustellen. Hilgenfeld hat vom Matthäus-Evangelium, das den Kern eines ächten Matthäus in sich trage, ausgehend, die allmälige Evangelienbildung gezeigt, wobei das Marcus-Evangelium schon paulinisch vermittelnd

[richtiger: schon versöhnlich gegen den Paulinismus] den Uebergang zu Lucas bildet, die Synoptiker sämmtlich um einige Jahrzehente [z. B. das Matthäus-Evangelium um ein halbes Jahrhundert] früher als von ihnen angesetzt werden, doch immer nahe oder nach dem Schlusse des ersten Jahrhunderts, und das tendenzmäßig [ich würde sagen: dogmatisch] Ungeschichtliche sich im vierten Evangelium vollendet. Gewiß werden auch Sie in diesem Werke den freien forschenden Geist anerkennen, aber Sie müssen sich's schon gefallen lassen, wenn wir Andern die negativ-kritische [Straußische] und die geschichtliche [Baur'sche], die tendenziöse [richtiger: tendenzkritische] und die literarhistorische Kritik, ohne die feinern Unterschiede und ein edles Hinausstreben über sich selbst zu verkennen, unter dem Namen der neuern Tübinger Schule zusammenfassen." Ich könnte hier nun zwar, da ich Tübingen nie gesehen habe, gegen die Einreihung meiner Forschungen in die Geschichte der „Tübinger" Schule Einspruch thun. Allein so unpassend mir dieser Name für eine freie, an keinen Ort gebundene kritische Richtung zu sein scheint, so will ich mich doch gleich zu der Sache selbst wenden. Ich glaube, Hrn. D. Hase so verstehen zu dürfen, daß er meine Forschungen über die Evangelien in ein ähnliches Verhältniß zu den Baur'schen stellt, wie diese zu den Straußischen, daß er mir wenigstens einen ähnlichen „feinern Unterschied" von meinen kritischen Vorgängern zuerkennt, wie er ihn zwischen den Ansichten von D. v. Baur und Strauß zugiebt. Er

wird es schwerlich leugnen, daß der Stand der Evangelienforschung auch nach den Tübingischen Untersuchungen durch meine Bemühungen in etwas verändert ist. Und hiermit könnte ich mich schon allenfalls zufrieden geben.

Andrerseits hat sich Hr. D. v. Baur mit dieser Auffassung des Verhältnisses unsrer beiderseitigen Ansichten ganz einverstanden erklärt, ja Hrn. D. Hase seinen Dank ausgedrückt, daß er den wahren Stand der Sache einfach und unparteiisch dargelegt habe *). Da dieser aufrichtig verehrte Meister die Gelegenheit benutzt hat, um über sein Verhältniß zu mir ein Paar Worte zu sagen: so ist es auch mir wohl gestattet, auf diese Darstellung etwas einzugehen und mich über mein Verhältniß zu Hrn. D. v. Baur in aller Kürze auszusprechen. Zu einer wirklichen Differenz zwischen ihm und mir, sagt er, sei es erst wegen der Frage über das Markus-Evangelium gekommen, wodurch er zu einer besondern Schrift über dieses Evangelium veranlaßt wurde. Was ihm schon damals nicht entgehen konnte, daß diese zunächst nur einen Nebenpunct betreffende Differenz eine weiter gehende Intention in sich schließe, sei in meinem neuesten Werke über die Evangelien offen hervorgetreten. Ich rede jetzt sogar von einem principiellen Unterschied zwischen meiner Ansicht und der seinigen, indem ich meine Auffassung als die literarhistorische bezeichne und der seinigen als der tendenz-kritischen gegenüberstelle, ferner behaupte

*) An Hrn. D. K. Hase S. 61.

ich, einen von dem seinigen ganz verschiedenen Weg eingeschlagen zu haben. Hr. D. v. Baur spricht mir nun zwar keineswegs alles Recht ab, meiner Kritik den angegebenen Namen zu geben, und weigert sich auch nicht, das was an der Bezeichnung seiner Kritik als einer Tendenzkritik Wahres und Richtiges sei, anzuerkennen. Gleichwohl erklärt er die ganze Gegenüberstellung für schief und einseitig und weiß nicht, mit welchem Rechte ich ihm Alles das entgegenhalten kann, was S. 27 f. meines Werks zu lesen sei. „Ist mit diesem und der weitern Ausführung hiervon etwas Andres gesagt, als eben nur das Einfache, das doch gewiß keines solchen Aufwands von Worten und Wendungen bedurfte, daß Hr. Hilgenfeld vom Matthäusevangelium ausgeht, während ich von dem johanneischen ausgegangen bin, daß er das, was sich mir als das Resultat meiner Untersuchung ergab, nun wieder zum Anfang macht, um denselben Weg, welchen ich rückwärts ging, vorwärts zu gehen? Wie kann Hr. Hilgenfeld die Sache so darstellen, wie wenn er ganz unabhängig von meinem Resultat auf den Anfang seiner Untersuchung käme?" Dem Wege, welchen ich gegangen (nämlich von der ältesten und ursprünglichsten Darstellung aus, dem Kern des Matthäus, die Evangelienbildung in ihrem stetigen Fortschritt zu verfolgen) erkennt Hr. D. v. Baur zwar sogar ein gewisses Recht zu, nur glaubt er, daß man hier doch nur quantitativ fortschreite: „Mag es ihm", sagt er von meiner Untersuchung des Matthäus, „auch noch so gut gelungen sein,

das, was der Grundschrift und der Bearbeitung derselben angehört, und das ganze Verhältniß der beiden Schriften genauer zu bestimmen, worüber ich hier nicht weiter urtheilen will, so ist dieß zwar allerdings vorzugsweise das Gebiet, auf welchem die Aufgabe der Evangelienkritik weiter fortzuführen ist; aber die Fortschritte, die hier geschehen, stehen doch zu den bisherigen Forschungen nur in dem Verhältniß eines quantitativen Unterschieds." Auch soll ich ein zu großes Gewicht auf die Uebergangsstellung des Markus-Evangelium zwischen Matthäus und Lukas legen, an welcher mir allerdings der ganze stetige Fortschrift der Evangelienbildung hängt. Das sei eine rein geschichtliche Frage*), und obwohl sich Hr. D. v. Baur auch jetzt nicht veranlaßt sieht, von seiner frühern Ansicht abzugehen, erkennt er es doch nun schon an, daß man über solche Puncte auch andrer Ansicht sein kann.

Ich sehe von Anderm ab, worin Hr. D. v. Baur, wie es mir scheint, meine rein sachlichen und mit dem gebührenden Lobe seiner Forschungen gewiß nicht kargenden Erörterungen gar zu schlimm angesehen hat**),

*) Wie ich die Sache stets behandelt habe, nur fragt es sich, ob nicht die Stetigkeit der Evangelienbildung, die man nur auf diesem Wege gewinnt, ein sehr wichtiges Ergebniß sein sollte, was uns keineswegs berechtigt, die Frage über das Markus-Evangelium für einen Nebenpunct zu erklären. Auch Hr. D. v. Baur hat die Sache früher nicht so angesehen.

**) Ich habe in meiner Beurtheilung der Baur'schen For-

und halte mich hier nur an die Hauptsache. Gern beginne ich mit dem aufrichtigen Geständniß, daß mich der wohlverdiente Ruhm des Hrn. D. v. Baur gleich anfangs auf meiner schriftstellerischen Laufbahn zu ihm hinzog, und daß seine ebenso eindringenden als geistvollen Untersuchungen über die Evangelien den Ausgangspunct gebildet haben, an welchen meine weitere Forschung anknüpfte. Allein von Anfang an habe ich zu Hrn. D. v. Baur eben eine solche Stellung eingenommen, daß ich auf der hauptsächlich durch ihn eröffneten Bahn in eigener Forschung weiter strebte, und es gereicht mir zu besondrer Genugthuung, daß ich den Weg, den ich jetzt auf dem Gebiete der Evangelien gegangen bin, schon von Anfang an im Auge gehabt habe. Hr. D. v. Baur hat die Intention, welche in meinem Werke über die Evangelien offen hervorgetreten sei, erst in meiner

---

schungen zwar sehr Vieles, aber freilich nicht Alles gelobt und glaube das der Sache selbst schuldig gewesen zu sein. Ich habe daher ein sehr gutes Gewissen, wenn Hr. D. v. Baur S. 66 fragt: „Wie kann er meinen Bestrebungen auch nur so viel zugestehen, als er ihnen einräumt (S. 21 f. 41), und zugleich meine kritische Methode so sehr herabsetzen?“ Wo hätte ich das Letztere gethan? Wie wenig es in meiner Absicht liegt, mir eine möglichst „schroffe“ Stellung zu Hrn. D. v. Baur zu geben mag, unter Anderm meine neuestens erschienene Abhandlnng über das Apostolikon Marcion's in der Zeitschr. für histor. Theol. 1855, Heft 3, S. 126 f. beweisen. Ueber Andres, wie über die S. 69 gerügte absichtliche Nicht-Beachtung Baur'scher Ansichten, weiß ich gar nichts zu sagen.

Schrift über das Markus-Evangelium (1850) wahrgenommen. Ich glaube sie schon früher, nämlich in dem allerersten Anfang meines schriftstellerischen Auftretens, nachweisen zu können. Das Baur'sche Werk über die Evangelien habe ich sogleich nach seinem Erscheinen (1847) in der damals bestehenden Hallischen Literatur-Zeitung angezeigt, und diese Anzeige schließt mit den Worten: „Das Gesagte wird genügend dargethan haben, welche hohe Bedeutung das vorliegende Werk für die biblische Kritik hat und wie sehr durch dasselbe das Problem der Evangelienkritik seiner Lösung näher gebracht ist. Vollkommen kann die Aufgabe erst dann als gelös't betrachtet werden, wenn es gelungen sein sollte, die älteste Gestalt der beiden judenchristlichen Evangelienstämme [des Matthäus und des Markus] und die Geschichte ihrer Veränderungen und Bearbeitungen näher zu erforschen, so daß alsdann die Evangelienkritik den entgegengesetzten Weg einschlagen, die evangelische Literatur von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer jetzigen Gestalt verfolgen würde"*). Es ist mir selbst überraschend, wie genau ich in dem ersten, ganz frischen Eindruck des Baur'schen Werks den Weg bezeichnet habe, den ich nun in der That zurückgelegt habe. Die johanneische Frage war durch die Baur'sche Kritik so in den Vordergrund gestellt worden, daß sie mich zuerst anziehen mußte. Ich stimmte

---

*) Allgemeine Lit.-Ztg. 1847, Nr. 244, S. 809.

hier zwar in der schon durch Vatke's Vorlesungen über Einleitung in das Neue Testament (1841—42) gewonnenen und durch eigenes Studium bestärkten Ueberzeugung von dem nachapostolischen Ursprung des vierten Evangelium völlig mit Hrn. D. v. Baur überein, konnte mich aber schon damals bei dem Ergebniß nicht beruhigen, daß das johanneische Evangelium in allen Gegensätzen des zweiten Jahrhunderts stehen, und doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich tragen solle*). Im Gegentheil äußerte ich schon die Ueberzeugung, daß die Stellung dieses Evangelium in der christlichen Lehrentwickelung noch bestimmter angegeben, der Nachweis, daß es das System Valentin's voraussetzt, noch schärfer geführt werden könne (a. a. O. Nr. 242, S. 782). Es schwebte mir die Aufgabe vor, „die bestimmte Stelle zu ermitteln, welche das johanneische Evangelium in der christlichen Lehrentwickelung einnimmt“ (Nr. 242, S. 782), und bereits 1849 erschien meine Schrift: „Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt,“ welche die Ableitung der johanneischen Theologie aus dem gnostischen Gedankenkreise durchführte. Die rohe

---

*) Vgl. Baur, Theol. Jahrb. 1844, S. 680, Kanon. Evv. S. 373. Hr. D. Hase erklärt das mit Recht für etwas wahrhaft Außerordentliches, „in einer Zeit der Kirche, die so tief zerklüftet war wie die unsre, auf alle Gegensätze derselben sich zu beziehen, und doch über allen zu stehen“ (Tüb. Schule S. 49).

Schmähung und Verketzerung, deren Zielscheibe ich durch diese Schrift alsbald ward, konnte mich nicht abhalten, in der begonnenen Forschung weiter fortzufahren, und zwar mußte ich nun auf die ältern, synoptischen Evangelien zurückgehen, um die Anfänge und den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung zu erkennen. Auf diesem Wege kam ich zu den Ergebnissen, daß das kanonische Matthäus-Evangelium keineswegs ein Absenker des Hebräer-Evangelium gewesen sei, sondern vielmehr die ursprünglichste und geschichtlichste Darstellung des Lebens Jesu in sich enthalte, daß das Markus-Evangelium einem eigenthümlichen petrinischen Evangelienstamm angehöre, und daß die ursprüngliche Gestalt des Lukas-Evangelium nach allem Wesentlichen in unserm Kanon vorliege*). Alle diese Ergebnisse habe ich in meinem

*) Vgl. meine Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's (1850), die in Hinsicht des Evang. Marcion's ziemlich mit Volkmar's scharfsinniger Abhandlung zusammentrafen, meine Schrift über das Markus-Evangelium (1850) und deren Rechtfertigung in den Theol. Jahrb. 1852, Heft 1. 2. Warum soll ich nicht behaupten, daß ich die durch die Baur'sche Kritik dem kirchlichen Glauben geschlagenen Wunden ohne Nachtheil der Wissenschaft zum Theil geheilt habe? Man halte doch nur die in meinen Evangelien S. 26 f. zusammengestellten Ergebnisse jener Kritik mit den meinigen zusammen. Erkläre ich denn etwa noch drei Evangelien für ganz ungeschichtlich, und das Matthäus-Evangelium nur in der Weise für geschichtlich, daß sich das Geschichtliche von dem Ungeschichtlichen gar nicht absondern läßt?

Werke über die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung (Leipz. 1854) zu einer Gesammtansicht zusammengefaßt, welche erst nach sieben arbeitsvollen Jahren das schon 1847 ausgesprochene Ziel erreicht hat, die Evangelienbildung von ihren ersten Anfängen an in stetigem Fortschritt bis zu ihrem Abschluß hin darzustellen.

Ich habe es nie, und am allerwenigsten in meinem letzten Werke, verkannt, was ich den eindringenden Forschungen des Hrn. D. v. Baur verdanke. Ich habe es hier ja ausdrücklich hervorgehoben, daß die Baur'sche Tendenzkritik alle wissenschaftlichen Bewegungen auf der Seite freier Wissenschaft (also doch auch wohl meine Forschungen) hervorgerufen und veranlaßt hat (S. 41), und soll mir nun den Schein gegeben haben, wie wenn ich „ganz unabhängig" von Hrn. D. v. Baur auf den Anfang meiner Untersuchung gekommen wäre! Aber freilich bin ich, wie Jeder, der den Gang meiner Forschungen in sieben Jahren verfolgt, leicht sehen kann, nicht ganz so einfach auf den Anfang meiner Untersuchung gekommen, daß ich das Baur'sche Verfahren nur umgekehrt und denselben Weg, den er rückwärts gehend gebahnt, wieder vorwärts gehend betreten habe *). Ich kann es

---

*) Das habe ich allerdings von denkenden Lesern erwartet, daß sie gleich sehen werden, wie wenig ich einen schon ausgetretenen Weg gegangen bin. Eine etwas andre Vorstellung von den Lesern, für welche ich schreibe, traut mir freilich Hr. D. v. Baur zu, indem er S. 66 sagt: „Wie konnte aber

im Gegentheil versichern, daß ich gleich nach dem Erscheinen des Baur'schen Werks über die Evangelien noch keineswegs im Stande war, mein Buch über die Evangelien zu schreiben. Wo hätte mir denn jenes gewiß bahnbrechende Werk den Anfang der Evangelienbildung bestimmt dargeboten, so daß ich ihn nicht erst zu suchen gehabt hätte? Und habe ich hier, wie ich allerdings glaube, mehr als „Vermuthung und Combination, im besten Falle Wahrscheinlichkeit" erreicht; so habe ich auch die Evangelien von einem neuen Gesichtspunct aus betrachtet und die Forschung, wenn überhaupt, nicht bloß quantitativ gefördert. Der Tendenzcharakter der Evangelien konnte mir, ungeachtet aller Bedeutung desselben, nicht mehr Eins und Alles sein, weil ich eben sein Gegentheil, die ursprünglichste und geschichtlichste Darstellung und deren stetige Fortbildung, zum Maßstab von Allem machte, was in das Gebiet der Evangelienforschung gehört. Warum sollte ich diese Auffassung, welche den Tendenzcharakter dem allgemeinern Gesichtspunct der innern Eigenthümlichkeit unterordnet, nicht als die literarhistorische bezeichnen dürfen? Warum soll die Evan-

---

Hr. Hilgenfeld meinen, die Leser seines Werks werden nicht selbst das von ihm wirklich Geleistete mit dem in dem Vorwort und in der Einleitung Angekündigten zusammenhalten, und sich selbst darüber Rechenschaft geben, ob denn wirklich durch ihn erst ein so ganz anderer, festerer Boden zur Erforschung des Ursprungs der Evangelien und ihrer geschichtlichen Wahrheit gewonnen worden ist, als durch alle seine Vorgänger?"

gelienforschung nach mehr als sieben Jahren noch genau auf demselben Standpunct stehen bleiben, auf welchen sie durch Hrn. D. v. Baur erhoben worden ist? Hr. D. v. Baur hat seinen Standpunct in den Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 76 gewiß sehr treffend so bezeichnet: „Haben wir aber auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns, daß ein Evangelium nicht bloß eine einfache historische Relation ist, sondern auch eine Tendenzschrift sein kann, so ist dieß überhaupt der Gesichtspunct, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten hat" u. s. w. *). Erkennt er jetzt nicht selbst das Recht an, über den Tendenzcharakter zu einer höhern Allgemeinheit hinauszugehen, wenn er an Hrn. D. Hase S. 63 schreibt, die Frage nach der Tendenz des Verfassers gehöre nur mit Allem demjenigen zusammen, was überhaupt nöthig ist, um den individuellen Charakter einer Schrift so genau als möglich zu bestimmen?

Nach dieser Erörterung, welche nur die Absicht aufrichtiger Verständigung mit dem verdienstvollen Meister der Tübinger Schule verfolgt, dem ich fortwährend durch „das freie Interesse der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit" verbunden zu bleiben hoffe, wende ich mich

*) Auch in den Theol. Jahrb. 1851, S. 305 bezeichnet Hr. D. v. Baur seine Kritik als „die den Tendenzcharakter der geschichtlichen Bücher des Kanons ins Auge fassende."

zu der johanneischen Streitfrage. Bei dem johanneischen Evangelium habe ich den ganzen Inhalt in der doppelten Hinsicht angesehen, erstlich, was das Evangelium für sich, als eigenthümliche Darstellung der evangelischen Geschichte, zweitens, was es im Verhältniß zu den ältern synoptischen Evangelien sei, um durch das Ergebniß dieser Analyse ein Urtheil über die schriftstellerische Beschaffenheit, den kirchlichen und dogmatischen Standpunct des Evangelisten zu gewinnen, und auf diesem Wege zu einem sichern Endergebniß über seine Abfassung zu gelangen *). Ich habe gefunden, daß das ganze Evangelium nur eine geschichtliche Ausführung der im Prolog dargelegten Ansicht über das Erlösungswerk ist, daß der göttliche Logos durch seine fleischliche Erscheinung auf Erden, ungeachtet des im jüdischen Volke überwiegend hervortretenden Unglaubens der Welt, in der christlichen Gemeinde die höchste Gotteserkenntniß auf Erden begründete. In dem ersten Theile (1, 19—12, 50) erreicht namentlich der durch die Juden vertretene Unglaube der Welt seine höchste Spitze, in dem zweiten Haupttheile (Cap. 13—21) tritt die Anerkennung des Logos bei den Geistesmenschen und die Begründung der christlichen Gemeinde in den Vordergrund. Zu den synoptischen Evangelien ergab sich auch mir ein solches Verhältniß, welches nur aus einer schriftstellerischen Benutzung und freien Verarbeitung des synoptischen Geschichts-

*) Vgl. meine Evangelien S. 321 f.

stoffs erklärt werden konnte. Ueber den dogmatischen Standpunct kam ich auf's Neue zu der Entscheidung, daß der metaphysische Dualismus dieses Evangelium nur aus dem gnostischen Gedankenkreise des zweiten Jahrhunderts zu begreifen sei, wie das Evangelium auch in kirchlicher Hinsicht auf der Seite der Geistesfreiheit stehe. Für die Abfassung erwies sich eine spätere Zeit schon aus der Benutzung der drei synoptischen Evangelien, und der wesentliche Unterschied des Evangelisten von dem geschichtlichen Johannes, ja sogar ein Selbstzeugniß des Verfassers (Joh. 19, 35) bewies die Unmöglichkeit der überlieferten Ansicht von einem apostolischen Ursprung, so daß nichts übrig blieb, als die Entstehung dieser evangelischen Schrift in Kleinasien etwa 120—140 anzunehmen. — Ich habe es nie erwartet, daß diese Ansicht ohne einen ernstlichen Kampf sich Anerkennung verschaffen werde, und mußte gleich anfangs auf den eifrigsten Widerspruch gefaßt sein. Es ist mir, wie Hr. D. Hase selbst sagt, nicht unbekannt gewesen, welchen Anstoß meine Ansicht über das vierte Evangelium in vielen Kreisen erregen muß. Und ich kann mir keineswegs die Worte aneignen, mit welchen dieser Theolog S. 13 jeden Gedanken an Furchtsamkeit niederschlägt: „Alles, was zu den bescheidenen Wünschen eines Gelehrten gehört, ist mir früh von selbst zugefallen, und von dem, was Menschen geben oder nehmen können, habe ich nichts zu hoffen und wenig zu fürchten." Allein der Muth, welcher aus der innersten Ueberzeugung von der Wahrheit quillt,

wird auch durch eine äußere Stellung erhöht, in welcher man mindestens nicht viel zu verlieren hat. Und wer wollte sich nicht glücklich schätzen, mit einem durch das Edle der Gesinnung und die Reinheit der Wahrheitsliebe so ausgezeichneten Manne, wie Hr. D. Hase ist, zu verhandeln! Zunächst fasse ich mit Rücksicht auf die vorliegenden Verhandlungen nur die Frage ins Auge, ob sich die Aechtheit dieses Evangelium halten läßt oder nicht, um erst im weitern Verlauf dieser Untersuchung zu der positivern Frage nach seiner Entstehung überzugehen. Es kommt in jener Hinsicht besonders auf zweierlei an, auf das Verhältniß des Dogmatischen zu dem Geschichtlichen in der johanneischen Darstellung und auf ihr Verhältniß zu den synoptischen Evangelien.

1. Die Logos-Idee und der geschichtliche Inhalt des Johannes-Evangelium.

Einen weitgreifenden Einfluß des Dogmatischen auf das Geschichtliche in dem vierten Evangelium konnte auch der neueste Vertheidiger seiner Aechtheit nicht in Abrede stellen. Liegt dieser Einfluß doch bereits in dem Prolog vor, welcher das ganze irdische Leben Jesu als die Erscheinung des fleischgewordenen Logos auffaßt. Hr. D. Hase bezeichnet diese Anschauung sogar als eine speculativ-mythische (Tüb. Schule S. 51). Ein bedenkliches Geständniß! Steht denn der Prolog in einem so äußerlichen Verhältniß zu dem Evangelium selbst, daß man jenen als durch und durch mythisch, dieses als wesentlich geschichtlich betrach-

ten dürfte? Enthält er nicht eben die Grundansicht der ganzen evangelischen Darstellung? Hr. D. Hase erkennt das nur zur Hälfte an; aber es ist eben die Frage, ob man hier auf halbem Wege stehen bleiben darf. Auf der einen Seite giebt jener Gelehrte zu, daß die Logoslehre unsern Evangelisten nicht selten zu Annahmen veranlaßte, welche dem geschichtlichen Thatbestande widersprechen. „Daß der Herr schon damals seinen Verräther als solchen erkannt habe, als er ihn zum Apostel annahm (Joh. 6, 70), daß er schon am Anfange seiner Bahn das Kreuz am Ausgange (Joh. 3, 14 f.), aber auch den Tempel seines Leibes am dritten Tage wieder aufgerichtet sah (Joh. 2, 19), das sind Voraussetzungen der Logos-Lehre, denen in dem einen Falle ein ernster sittlicher Grund entgegensteht, im andern das vom ganzen geschichtlichen Zusammenhange getragene Zeugniß der Synoptiker, die es sehr bestimmt aussprechen (Matth. 16, 21 c. parall.), wann er anhob seinen Jüngern diesen Ausgang zu verkünden" (Tüb. Schule S. 4). Aber auf der andern Seite glaubt Hr. D. Hase doch auch, auf dem Goldgrunde des göttlichen Logos das Bild der vollen innigen Menschheit Jesu wahrzunehmen, durch den goldnen Panzer des Logos den Pulsschlag des menschlichsten Herzens zu fühlen. Durch das Dogma von einem fremden Himmelswesen sei die persönlichste Erinnerung an den geliebten Menschen nicht verdrängt worden (a. a. O. S. 19 f.). Soll also das Ungeschichtliche der johanneischen Dogmatik neben dem Geschichtlichen der Au-

genzeugenschaft bestehen, so wäre es eigentlich die Aufgabe des Hrn. D. Hase gewesen, die Grenzen dieser beiden Bestandtheile genauer zu bestimmen, und namentlich die Puncte zu bezeichnen, welche dem unleugbaren Einfluß der Logos-Lehre auf das Geschichtliche Schranken setzen. Allein weder in dem Hase'schen Leben Jesu noch in dem neuesten Sendschreiben kann ich haltbare Grenzen gezogen finden, welche es verbieten sollten, die Logosidee als das gestaltende Princip, als die Seele des ganzen geschichtlichen Inhalts aufzufassen.

Wenn irgend etwas die Gottheit des Logos offenbart, so ist es die Allwissenheit und die Allmacht, mit welcher der johanneische Christus von Anfang an auftritt. Man sollte denken, die Entscheidung müsse wenigstens hier sehr leicht sein, und man könne in allen diesen für die johanneische Darstellung so bezeichnenden Zügen eben nur das Bestreben erkennen, die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos darzustellen. Allein Hr. D. Hase sucht sich fast überall der unumwundenen Anerkennung zu entziehen, daß eben die Dogmatik des Evangelisten bei diesen Erzählungen im Spiele ist. Wenn man aber nur durch Vermeidung einer bestimmten Entscheidung den gestaltenden Einfluß der Logoslehre auf das Geschichtliche beschränken kann, wird man sicherlich das Bedenken erregen, ob eine solche Beschränkung überhaupt möglich ist. Bei der Weinverwandlung auf der Hochzeit zu Kana Joh. 2, 1—11 kann es Hr. D. Hase auf der einen Seite nicht leugnen, daß eine wun-

derbare Verwandlung erzählt ist, gleichwohl ist er auf der andern Seite geneigt, das Wunder auf einen natürlichen Vorgang zurückzuführen. Es drängt sich ihm die Vermuthung auf, daß ein ursprünglich nicht als Wunder angesehenes Ereigniß erst unter dem Einflusse späterer Gefühle und Ansichten sich zur Weinverwandlung gestaltet habe. Allein der Scheu vor einem solchen Wunder steht wieder die Achtung vor dem angeblich apostolischen Zeugnisse im Wege. Daher wird der Gedanke geäußert, daß doch auch eine Steigerung des Wassers zum „scheinbaren Weine" denkbar sei. Aber auch dieser Gedanke kann nicht durchdringen, und so bleibt am Ende nichts übrig, als auf die Lösung des Räthsels, welche der verewigte D. Lücke von der weitern Entwickeluug des christlichen Denkens erwartete, zu verzichten*). Warnm bleibt man hier bei einem unlösbaren Räthsel stehen, wo doch die Lösung so nahe liegt, daß die Herrlichkeit Jesu, welche sich in dem Wunder der Verwandlung offenbart, eben die göttliche Majestät des Logos ist? Dieselbe Gottesherrlichkeit Christi offenbart sich in der Erzählung von der Samariterin als ein wunderbares Wissen um die Zahl der Männer, mit denen das Weib Umgang gehabt hatte (4, 18). Hr. D. Hase will sich freilich auch hier nicht auf die Höhe der Logosidee stellen, sondern bemerkt: „jene Kunde konnte natürlich erworben sein, so wenig sich dieses in bestimmter

---

*) Leben Jesu §. 50.

Weise nachweisen läßt, und als wunderbar, wie sie von Johannes gedacht wird, hat sie vielleicht eine Analogie im magnetischen Hellsehen" (a. a. O. §. 54). Es ist hiermit offenbar nur jede bestimmte Entscheidung vermieden, aber keineswegs eine Schranke gewonnen, welche den Einfluß der johanneischen Dogmatik auf das Geschichtliche abwehren könnte. Auch bei der Fernheilung des Sohns eines Hofbeamten in Kapernaum Joh. 4, 46—53 giebt das Hase'sche Leben Jesu keine bestimmte Entscheidung. „Zwar ist sie denkbar, wenn nicht durch ärztliche, doch durch prophetische Prognose; aber daß die Krisis genau der Stunde entspricht, in welcher die Bitte gewährt wurde, soll eine Wirkung in die Ferne anzeigen" (§. 55). Offenbar haben wir hier ein großes Wunder, welches durch die ganze Darstellung als eine Wirkung der Allmacht Christi hervorgehoben wird. Ich kann nicht zustimmen, wenn Hr. D. Hase in seinem Sendschreiben S. 32 bemerkt, die Erzählung enthalte neben der Wunderheilung „nur nebenbei" eine nicht sehr motivirte Klage Jesu über die Wundersucht des Hülfesuchenden; sondern gerade diese Erzählung scheint mir einen recht deutlichen Beweis zu geben, wie sehr in dem Evangelium des göttlichen Logos Alles zu einer durchgreifenden Einheit gestaltet ist, welche sich gar nicht in zwei verschiedenartige Bestandtheile auflösen läßt. Der Hofbeamte, den man allerdings mit Hrn. D. Hase für einen Galiläer halten kann, zieht sich ja nur deßhalb den Tadel zu: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder

sehet, so glaubet ihr nicht", weil er (allerdings abweichend von dem synoptischen Centurio) die Bitte ausspricht, daß Jesus sich erst nach Kapernaum begeben möge, um hier an Ort und Stelle die Heilung seines todtkranken Sohns zu vollbringen. Insofern wollte auch er, im Einklang mit dem gewöhnlichen Wunderglauben, die Zeichen und Wunder, welche er von Jesu erwartete, erst augenscheinlich vor sich geschehen sehen, um sie zu glauben, und der johanneische Christus will hier eben davon einen Beweis geben, daß er das Wunder ohne allen sichtlichen Zusammenhang durch die reine Allmacht seines Worts bewirken kann. Es ist also die über alle natürliche Vermittelung hinausgehende Allmacht Jesu, welche uns in dieser Erzählung, wenn wir sie mit den Synoptikern vergleichen, recht augenfällig dargelegt wird, und die Entfernung der Oertlichkeit wird nur deßhalb so anschaulich als möglich gemacht, weil das Wunder hier auf eine solche Spitze getrieben wird, daß es gar nicht mehr ein sinnlich wahrnehmbarer Vorgang ist*). Ich hebe von solchen Einzelheiten nur noch die Erzählungen von dem Speisungswunder und dem Seewandeln (Joh. 6, 1—21) hervor, weil uns hier Hr. D. Hase mit dem großen, aber für seine Ansicht gewiß bedenklichen Zugeständniß entgegenkommt, daß das vierte Evangelium ungenauer als die Synoptiker berichte, und so,

---

*) Vgl. meine Evangelien S. 267 f.

wie ein Augenzeuge nicht hätte erzählen können*). In demselben Sinne schreibt er ja an Hrn. D. v. Baur S. 3 f.: „Johannes erzählt: als Jesus auf einem Berge saß und sah viel Volks auf ihn zukommen, spricht er: wo werden wir Brod kaufen, daß diese essen? Das sieht aus wie eine Hausfrau, welche, wenn sie Gäste aus der Ferne kommen sieht, zunächst daran denkt, was sie ihnen vorsetzen wolle." Ich möchte weniger an eine Hausfrau denken, sondern vielmehr an den göttlichen Logos, welcher gleich anfangs, als er das Volk auf sich zuströmen sieht, eine neue Offenbarung seiner Allmacht, eine sinnbildliche Darstellung seiner geistlichen Speisung im Sinne hat**). Zugleich möchte ich aber fragen, ob eine Darstellung wie die johanneische nicht viel zu sehr eine innere Einheit ist, als daß sie die Theilung in zwei so verschiedenartige Bestandtheile zuläßt, von welchen der eine die treueste geschichtliche Erinnerung des Augenzeugen, der andre eine weitgreifende dogmatische Umbildung des Geschichtlichen enthalten, ja die Augenzeugenschaft des Erzählers zum Theil gradezu ausschließen sollte?

Es ist gar nicht nöthig, hier noch weitere Einzelheiten anzuführen, in welchen die Dogmatik des Evangelisten deutlich hervortritt. Der Blick auf das Ganze und auf die bedeutsamsten Wendepuncte dieser evangelischen Darstellung läßt darüber wirklich keinen Zweifel

*) Leben Jesu §. 74. 75.

**) Vgl. meine Evangelien S. 273 f.

übrig, daß die Idee des göttlichen Logos die Alles durchdringende Seele des Ganzen ist. Wodurch anders wird denn der Bruch mit dem herrschenden Judenthum von Cap. 5 bis zu Cap. 11 Schritt für Schritt herbeigeführt, als durch das Doppelte, daß Jesus sich an das jüdische Gesetz nicht bindet und seine metaphysische Gottesgemeinschaft geltend macht, deren Ausdruck eben die Idee des göttlichen Logos ist? Dieser doppelte Gesichtspunct tritt schon 5, 18 scharf hervor, wo die Juden Jesum deßhalb tödten wollen, „weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte und sich selbst Gott gleich machte.“ In der Behauptung dieser Gottgleichheit sehen die Juden eine Gotteslästerung, um deren willen sie ihn steinigen wollen (10, 33). Und der augenfällige Beweis seiner Gottheit durch die Auferweckung des bereits in Verwesung übergegangenen Lazarus ist die unmittelbare Veranlassung des Beschlusses der jüdischen Obrigkeit, Jesum zu tödten (11, 47 f.). Nimmt man also der johanneischen Darstellung nicht gerade die belebende Seele, wenn man die Anschauung des göttlichen Logos als dogmatische Zuthat von dem geschichtlichen Stoffe ablösen will? Behält man ohne dieselbe etwas Andres übrig, als einen geschichtlichen Stoff, den der Evangelist recht gut auch aus den ältern, synoptischen Evangelien und aus der gangbaren evangelischen Ueberlieferung geschöpft haben kann? Hr. D. Hase beruft sich freilich auf die Thränen am Grabe des Lazarus, und auch ich erkenne,

wenngleich in etwas andrer Weise, in dem johanneischen Christus neben dem göttlichen Logos eine volle Menschheit an. Aber gerade von der göttlichen Seite des johanneischen Christus geht ja der innere Unwille über diese menschliche Rührung aus*). Hr. D. Hase beruft sich ferner auf die so schmerzlichen und doch so trostvollen Liebesworte am letzten Abendmahl. Und gewiß gehören die Abschiedsreden Cap. 13—16 zu den ausgezeichnetsten Abschnitten in diesem Evangelium. Aber alles Erhebende in diesen tröstenden Hinweisungen auf die fernere Gemeinschaft des Erlösers mit den Seinigen und die Sendung des heiligen Geistes läuft ja eben in die Erkenntniß der göttlichen Herkunft Jesu im Sinne der Logoslehre hinaus**). Hr. D. Hase kann es selbst in seinem Sendschreiben S. 4 mit ehrenwerther Aufrichtigkeit nicht verschweigen, daß der vierte Evangelist den Seelenkampf auf Gethsemane und den Moment der Gottverlassenheit am Kreuze übergehe und glaubt hierin eine schriftstellerische Absicht zu erkennen, „welche mindestens in dem Gefühle, daß nach den siegreichen Worten des Abendmahls durch solches neu hereinbrechende Dunkel die Klarheit und Einheit der Stimmung unterbrochen würde, nur einen ähnlichen innern Kampf aus den ersten Tagen der Leidenswoche erzählt". Aber warum soll man jene Uebergehung nicht einfacher daraus erklären,

---

*) Joh. 11, 33. 38, vgl. meine Evangelien S. 296.

**) Joh. 16, 33, vgl. m. Evv. S. 365 f.

daß solche Züge menschlicher Schwäche der in diesem Evangelium durchgeführten Idee des göttlichen Logos nicht entsprechend waren? Ist also die Herrlichkeit Christi, wie sie hier dargestellt wird, durchgängig die göttliche Majestät des Logos, so rede man wenigstens nicht von Zügen menschlicher Geistesherrlichkeit, welche durch Preisgebung der Aechtheit dieser Schrift verloren gehen würden! Man begnüge sich mit der zwar menschlichen, aber um so mehr geschichtlichen Geistesherrlichkeit, welche in den Darstellungen der synoptischen Evangelien vorliegt. Aber eben diesen synoptischen Evangelisten macht Hr. D. Hase den Vorzug der Geschichtlichkeit in einem wichtigen Falle streitig, so daß wir das Verhältniß des Johannes-Evangelium zu den synoptischen nicht ganz umgehen können.

2. Das Johannes-Evangelium und die Synoptiker.

Die Abweichung der johanneischen und der synoptischen Darstellungen tritt vorzüglich in zwei Hauptpuncten hervor, erstlich in der Oertlichkeit, da die letztern die Hauptwirksamkeit Jesu auf Galiläa beschränken und ihn erst zum verhängnißvollen Paschafeste nach Jerusalem reisen lassen, während er in dem Johannes-Evangelium schon von vorn herein wiederholt in Judäa auftritt, hier seine größten Wunder verrichtet und seine bedeutendsten Reden hält, zweitens in der Zeit seiner Kreuzigung, da die Synoptiker Jesum noch zur Zeit der jüdischen Paschamahlzeit sein Abschiedsmahl halten und erst am Tage

des Festes gekreuzigt werden lassen, während die johanneische Darstellung das Abschiedsmahl und die Kreuzigung Jesu um einen Tag früher ansetzt. Hr. D. Hase, welcher, wie wir sahen, bei der Speisung und dem Seewandeln unbefangen den Vorzug der Synoptiker eingestanden hat, ist auf den erstern von diesen Hauptpuncten so gut wie gar nicht eingegangen und hat nur an dem zweiten den Beweis versucht, daß das vierte Evangelium hier das Vorrecht der Augenzeugenschaft und der geschichtlichen Wahrheit behalte. Seine Gründe sind hauptsächlich folgende. Die johanneische Verlegung des Todes Christi in die Zeit des jüdischen Paschaopfers dürfe nicht aus der Auffassung Christi als des wahren Paschalamms abgeleitet werden, weil diese Anschauung nur sehr leicht Joh. 19, 36 f. angedeutet sei, so daß sie für den Evangelisten keine große Bedeutung gehabt haben könne. Um so weniger sei er durch seine Dogmatik genöthigt gewesen, den Tod Jesu genau in die Stunde des jüdischen Paschaopfers zu rücken. Im Gegentheil sei dieser Widerspruch gegen die hergebrachte Ueberlieferung nur bei einem Apostel wahrscheinlich, welcher als Augenzeuge durch keine Pietät an dieselbe gebunden war. Und die synoptische Ueberlieferung sei daraus entstanden, daß man die Einsetzung des christlichen Abendmahls als des neuen Bundesmahls auch genau in die Zeit des alttestamentlichen Paschamahls verlegen wolle*).

*) Tüb. Schule S. 37 f.

Hier glaube ich den Widerspruch des Hrn. D. v. Baur (S. 44 f.) nicht nur für ganz begründet erklären zu müssen, sondern auch noch verstärken zu können. Nicht sowohl auf Seiten der Synoptiker, sondern vielmehr nur auf der Seite des Johannes-Evangelium kann ich eine Absichtlichkeit entdecken, welche auch den Ursprung dieser abweichenden Zeitbestimmung völlig aufhellt. Hält man sich freilich nur an die einzige Stelle Joh. 19, 36, wo die Erfüllung des Gesetzes 2 Mos. 12, 46, daß dem Paschalamm kein Bein zerbrochen werden durfte, in der Nicht-Zerbrechung der Beine des Gekreuzigten hervorgehoben wird, so kann man sagen, der Evangelist habe die Auffassung Jesu als des geopferten Paschalamms nur ganz leicht angedeutet, ohne ein großes Interesse für dieselbe zu verrathen. Allein ist die johanneische Zeitrechnung, nach welcher das Opfer Christi genau in die Zeit des jüdischen Paschaopfers fällt, nicht schon von Cap. 12 an mit unverkennbarer Absichtlichkeit angelegt? Es wird ja 12, 1 ausdrücklich und abweichend von den Synoptikern gesagt, daß die Salbung in Bethanien, durch welche Jesus zum Tode geweiht wurde, πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, d. h. wie ich nachgewiesen habe *), am 10ten Tage des Monats geschah. Und gerade dieser Tag war es, an welchem die Juden nach dem Gesetz 2 Mos. 12, 3 sich das Paschalamm verschaffen sollten. Hat es also der Evangelist nicht von vorn herein hinreichend

*) Vgl. Theol. Jahrb. 1849, S. 270. Evangelien S. 298.

angedeutet, daß er Jesum als das wahre Paschaopfer aufgefaßt wissen will? Und weis't er nicht wiederholt (13, 1. 29) mit unverkennbarer Absichtlichkeit die synoptische Zeitrechnung ab, nach welcher das Abschiedsmahl Jesu mit der jüdischen Paschamahlzeit zusammenfiel? Würde er den Tag der Kreuzigung so nachdrücklich als den Rüsttag des Paschafestes bezeichnen (18, 28. 19, 14. 31), wenn ihm nicht eben viel an der Sache gelegen wäre? Und was anders konnte für ihn eine so hohe Bedeutung haben, als der Umstand, den er 19, 36 ausdrücklich bemerkt, daß das Leiden Christi nach Zeit und äußern Umständen genau dem Paschaopfer der Juden entsprach? Da bei den Synoptikern von einer solchen Absichtlichkeit nichts zu bemerken ist, so kann es sich nur darum handeln, wie die Absichtlichkeit zu erklären ist, welche sich in dem Johannes-Evangelium kundgiebt.

Hr. D. Hase erinnert mit Recht daran, daß schon Paulus 1 Kor. 5, 7 Jesum als das geopferte Pascha der Christen bezeichnet hat, ohne daß man Grund hätte, ihm eine von den Synoptikern abweichende Zeitrechnung über den Todestag Jesu zuzuschreiben, ferner daß auch der Märtyrer Justin (Dial. c. 111) Christum als das wahre Paschalamm darstellt, obwohl er an der synoptischen Zeitbestimmung des Todes Jesu festhält. Allerdings findet sich die Anschauung Jesu als des geopferten Paschalamms lange Zeit, ohne daß sie das Opfer Christi schon genau in die Zeit des jüdischen Pascha-

opfers verlegt hätte, wie es in unserm Evangelium der Fall ist. Hr. D. Hase kann daher mit vielem Scheine in seinem Sendschreiben S. 39 sagen: „Die Forderung des genauen Zutreffens der Stunde liegt gar nicht in solchen Deutungen, und schwerlich werden Sie irgend ein Beispiel dafür aufbringen können.“ Hr. D. v. Baur entgegnet zwar S. 48 f.: die Identificirung Jesu mit dem Paschalamm im Sinne des Evangelisten sei gar nichts Aeußerliches und Vereinzeltes, sondern schon längst durch seine ganze Darstellung der Leidensgeschichte eingeleitet. Der Evangelist fasse den Tod Jesu als den großen Wendepunct auf, in welchem mit Einem Male die Bedeutung des Alten verschwunden und das Neue an seine Stelle getreten ist. „Um dieß in einer concreten Anschauung darzustellen, mußte ein Moment fixirt werden, in welchem Beides, das Alte und das Neue, das Vorbildliche und die Sache selbst so unmittelbar zusammentrifft, daß das Eine das Andere gleichsam ablös't. — Jesus ist das Passahlamm; was am alten geschieht und nicht geschieht, findet auch bei ihm statt. Um aber Beides zusammen anzuschauen, mußte auch Beides einander so nahe als möglich gerückt werden. Die Anschauung hätte das Schlagende ihres Eindruckes verloren, wenn ihre Elemente so auseinander lägen, daß sie nicht in ihrer unmittelbaren Einheit sich darstellen. Wollte er also in Jesus das wahre und wirkliche Passahlamm anschauen, so mußte er jenen Akt zum Hauptpunct seiner Anschauung machen, und nur daraus läßt sich erklären,

daß er unverkennbar so großes Gewicht darauf legt, Jesus sei nicht am Festtage selbst, sondern in jenem bedeutungsvollen Moment gestorben, in einem Zeitpunct, in welchem er selbst das Passamahl nicht mehr gehalten haben konnte." Ich glaube jedoch, daß rein aus der Anschauung Jesu als des Paschalamms heraus die Nothwendigkeit nicht dargethan werden kann, daß man für das christliche Erlösungsopfer und das jüdische Paschaopfer auch das genaue Zusammentreffen von Zeit und Stunde suchen mußte. Gegen solche Erörterungen kann Hr. D. Hase immer noch einwenden, daß man das wahrhafte Pascha, das doch eine ideale Bedeutung hat, gleich wieder ganz sinnlich auffasse. Wohl aber erkennt man das Bestreben, für beide Opfer eine genaue Einheit von Zeit und Stunde zu erhalten, sehr leicht, wenn man sich an den innern Verlauf der Paschastreitigkeiten hält.

Hr. D. Hase faßt Ursprung und Verlauf der Paschastreitigkeiten so auf: „Die Kleinasiaten feierten ein christliches Passah nach der jüdischen Tagesordnung am 14. Nisan [in der Nacht auf den 15.], doch aßen sie nicht das Passahlamm, sondern hielten ein feierliches Liebes- und Abendmahl; die Römer feierten ihr Passah stets am Sonntage als dem Auferstehungstage, indem sie die jüdische Zeitordnung nur noch durch die Berechnung dieses Sonntags nach dem Frühlings-Vollmonde festhielten" (S. 43). Aber es sei noch keineswegs bewiesen, daß die römische Gewohnheit aus der Idee vom

wahrhaften Paschalamm hervorging; diese sei von Apollinaris noch als vereinzelte Meinung hingeworfen und erst, als man Gründe gegen die asiatische Feier suchte, im 3ten Jahrhundert geltend gemacht worden. Darf ich hier die Ergebnisse meiner Untersuchungen aussprechen, welche nach Hrn. D. v. Baur's freundlichem Urtheil (S. 59) die Entscheidung wesentlich gefördert haben*): so entstand die Verschiedenheit der christlichen Paschafeier zuerst nur daraus, daß die paulinisch gesinnten Heidenchristen von der Gewohnheit der Judenchristen, die jüdischen Hauptfeste mit christlicher Umgestaltung beizubehalten, gänzlich abwichen, ohne schon christliche Jahresfeste an deren Stelle zu setzen. Aber freilich machte sich auf dieser Seite mit der Zeit das Bedürfniß geltend, das an jedem Sonntag und an jedem Freitag gefeierte Auferstehen und Leiden Christi ungefähr in der Jahreszeit dieser Ereignisse durch eine höhere Feier an denselben, einmal feststehenden Wochentagen auszuzeichnen. So erhielt man ein rein christliches, nur noch durch Namen und typische Deutung mit dem jüdischen zusammenhängendes Paschafest, und suchte durch dasselbe zuletzt sogar die altchristliche Paschafeier zu verdrängen. Diese quartodecimanische Feier konnte sich mit Fug und Recht auf Johannes nebst den übrigen Aposteln und auf die älteste evangelische Ueberlieferung berufen, daß Jesus in der

*) Vgl. Theol. Jahrb. 1849, S. 209—281. Galaterbrief S. 78 f.

Zeit des jüdischen Paschamahls das christliche Abendmahl eingesetzt hatte, welches man nun alljährlich zu gleicher Zeit mit der jüdischen Paschamahlzeit durch eine hochfeierliche Eucharistie nebst vorhergehendem Fasten wiederholte. Jene evangelische Ueberlieferung führten ja die Gegner des Apollinaris im Munde. Was ist nun erklärlicher, als daß man auf der andern Seite eben diese Grundvoraussetzung der jüdisch-christlichen Paschafeier zu beseitigen suchte, wie wir es an Apollinaris sehen? Die quartodecimanische Paschafeier hatte keine Berechtigung mehr, wenn Christus am 14ten Nisan als das Paschalamm geopfert war, so daß er gar nicht mehr am Abend desselben Tages das jüdische Paschamahl gegessen haben konnte. Ist es also wohl zufällig, daß die johanneische Darstellung die Einsetzung des Abendmahls, welche die Grundlage der asiatischen Paschafeier war, mit völligem Stillschweigeu übergeht? Die ganze Zeitrechnung des Leidens Jesu, welche von unserm Evangelium auf Apollinaris überging, ist vortrefflich dazu geeignet, die quartodecimanische Paschafeier zu untergraben. Warum soll sie nicht eben aus diesem Bestreben hervorgegangen sein? Nicht als ob der Evangelist sie mit bestimmter Absicht erdichtet hätte, sondern die Anschauung des Erlösungstodes als des wahren Opfers, welches an die Stelle des jüdischen Paschaopfers trat und demselben alle Bedeutung für die Christenheit nahm, trieb ihn, eben im Gegensatz gegen die jüdisch-christliche Paschafeier, unwillkürlich zur Einheit der Zeit beider

Opfer fort. Mit dem jüdischen Paschaopfer mußte Alles, worin sich die Quartodecimaner an die jüdische Feier noch anschlossen, von selbst hinweggefallen.

Freilich wäre es ganz überflüssig, den Ursprung der johanneischen Darstellung auf diesem Wege aufzusuchen, und man müßte sich ihrem Ansehen beugen, wenn die apostolische Abfassung von vorn herein feststände. Allein das ist nicht nur überhaupt die Frage, sondern in diesem Falle um so weniger wahrscheinlich, da wir keinen Grund haben, den apostolischen Ursprung des ganz abweichenden Berichts, welchen das Matthäus-Evangelium enthält, zu leugnen. Die Darstellung des Matthäus ist durch die einstimmige älteste Ueberlieferung so beglaubigt und enthält so gar Nichts, was eine bestimmte Absichtlichkeit verriethe und uns das Recht gäbe, sie mit Hrn. D. Hase aus dem Bestreben abzuleiten, daß man den Ursprung des christlichen Bundesmahls genau in die Zeit des alttestamentlichen Bundesmahls setzen wollte. Muß man einmal von beiden Berichten, welche sich hier mit dem Anspruch eines apostolischen Zeugnisses gegenüberstehen, mindestens den einen aus einem dogmatischen Bestreben ableiten, so kann man wohl nicht im Zweifel sein, daß nur der johanneische einer solchen Ableitung durch seine unverkennbare Absichtlichkeit entgegenkommt. Dann ist diese Darstellung aber auch ein Zeugniß gegen den apostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium. Von dem Apostel Johannes wissen wir ja durch Polykarp und Polykrates, daß er das Pascha in quartodeci-

manischer Weise gefeiert hatte. Sagt man nun auch mit Hrn. D. Hase, er habe sich dem bestehenden Gebrauche angeschlossen und auf die Zeit kein Gewicht gelegt: so kann er doch unmöglich ein Evangelium geschrieben haben, welches die Gewohnheit, die er selbst mitmachte, in der Wurzel untergrub.

Erklärt es sich also in der angegebenen Weise ganz einfach, wie der vierte Evangelist dazu kam, zwischen dem christlichen Erlösungsopfer und dem jüdischen Paschaopfer die Einheit der Zeit einzuführen: so kann man in der johanneischen Tragödie nach dem aristotelischen Grundsatz, an welchen Hr. D. Hase S. 40 erinnert, auch noch eine ähnliche Einheit des Orts bemerken. Die andre Hauptabweichung des Johannes-Evangelium von den synoptischen, daß Jesus gleich anfangs wiederholt in Judäa und Jerusalem auftritt, läßt sich sehr wohl so auffassen, daß der tragische Bruch des Christenthums mit dem herrschenden Judenthum in verschiedenen Acten eben dort vorgeführt wurde, wo er nach den Synoptikern zur Entscheidung kam. Die schriftstellerische Abhängigkeit des vierten Evangelisten tritt ja noch in so vielen einzelnen Zügen deutlich hervor, welche Hr. D. Hase gar nicht erörtert hat*). Und da sich dieser Evangelist in der von Köstlin scharfsinnig beleuchteten Stelle 19, 35 sogar bestimmt von dem Augenzeugen Johannes unterscheidet, so haben wir um so weniger ein Recht, seine

*) Die Zusammenstellung dieser Züge habe ich in meinen Evangelien S. 325 f. gegeben.

angebliche Augenzeugenschaft den einfachern, auf einem ächt apostolischen Grunde beruhenden Darstellungen der synoptischen Evangelien entgegenzusetzen.

Die Erkenntniß des nachapostolischen Ursprungs des Johannes-Evangelium macht uns so wenig über den ganzen geschichtlichen Thatbestand des Lebens Jesu irre, daß sie uns vielmehr erst darüber aufklärt, wo wir diesen Thatbestand zu suchen haben. Es geht durch dieses Ergebniß auch gar nichts von der höchsten Geistesherrlichkeit Christi verloren, da wir nun anstatt eines fremden, übermenschlichen Himmelswesens das ächt geschichtliche Bild der vollen Menschheit Jesu erhalten. Oder gäbe es eine höhere Geistesherrlichkeit, als diejenige, in welcher namentlich das Matthäus-Evangelium den Stifter des Christenthums darstellt, wie er gleich anfangs mit der Predigt vom Himmelreich auftritt, die Theilnahme an demselben von einer reinen, sittlichen Religiosität abhängig macht, das mosaische Gesetz verinnerlicht und vergeistigt, zwar bestätigt, aber auf das Bleibende und Wesentliche zurückführt, den Geist des hingebenden kindlichen Vertrauens zu dem himmlischen Vater erweckt, indem er durch den Gottesgeist, der ihn selbst urkräftig erfüllte, das Bewußtsein der Messias-Würde, des höchsten geistigen Verhältnisses zu Gott in sich trug? So gewiß die Idee des göttlichen Logos, welche in dem johanneischen Evangelium durchgeführt ist, einen wesentlichen Fortschritt in der denkenden Auffassung dieses absoluten, in Jesu mit reiner Ursprünglichkeit hervor-

tretenden Verhältnisses des Menschen zu Gott ist: so haben wir doch eben nur bei den Synoptikern das triebkräftige Senfkorn, welches in seinem stetigen Wachsthum die über Judenthum und Heidenthum triumphirende Weltreligion werden mußte.

II. Das apostolische Zeitalter oder das erste christliche Jahrhundert und seine innern Gegensätze.

Hat der Stifter des Christenthums mit schonender Anschließung an die Religion seines Volks das Neue seines Princips ausgesprochen, ja durch Leben und Tod bekräftigt: so läßt sich von vorn herein der Entwickelungsgang erkennen, welchen das Christenthum zunächst in der apostolischen Zeit auf der Bahn zur Weltreligion einschlagen mußte. Von den unmittelbaren Augenzeugen Jesu, an deren Spitze die zwölf Apostel standen, läßt es sich kaum anders erwarten, als daß sie das schonende Verhältniß, in welches sich ihr Meister zu der jüdischen Religion gestellt hatte, nicht nur selbst fortsetzten, sondern anfangs sogar zu verewigen suchten, daß sie sich als Christen nur die unumgänglichsten, durch das Wesen des Christenthums schlechterdings geforderten Abweichungen von dem jüdischen Gesetze erlaubten, das Christenthum als das wahre, namentlich den herrschenden Pharisäern entgegengesetzte Judenthum geltend machten und es eben deßhalb nach dem Auftrage Jesu (Matth. 10, 5. 6) anfangs auch nur unter Juden verbreiteten. War

aber Jesus, wie wir annehmen müssen, wirklich schon innerlich über der Gesetzesreligion erhaben (vgl. Matth. 19, 8 f. 22, 37 f.), stand er in einem neuen, über das Judenthum hinausgehenden Verhältniß zu Gott: so mußte der Geist, welchen er seinen Bekennern hinterließ, ganz von selbst dazu fortschreiten, die Schranken des Judenthums, welche dem Christenthum noch von seiner Geburt her anhafteten, zu zersprengen, die neue Religion in ihrer vollen Gesetzesfreiheit als die allgemeine Religion der Menschheit aufzufassen. Durch diesen Fortschritt, dessen Hauptträger der Apostel Paulus ist, ward in das Christenthum eine innere Entwickelung, aber auch ein ernster Gegensatz eingeführt. Und je mehr Hr. D. v. Baur diesen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus in einer solchen Schärfe hervorgehoben hat, daß er sich fast ein Jahrhundert hindurch als unentschiedener Kampf fortgesetzt haben soll, desto mehr glaubt Hr. D. Hase ihm in dieser Hinsicht widersprechen zu müssen. Er schreibt S. 59 an seinen Gegner: „Ihre Schule hat der Evangelienkritik eine mächtige Anregung gegeben und Vieler Augen erst aufgethan über den langen schweren Entwickelungskampf, welchen die apostolische Kirche zwischen Judenchristenthum und Paulinismus durchlebt hat. Wenn aber diese Schule das paulinische Christenthum auch in den heidenchristlichen Gemeinden lange als gefährdet, wo nicht unterdrückt beschreibt, den Kampf unentschieden bis um die Mitte des 2ten Jahrhunderts fortwogen und die

ganze kirchliche Literatur bis dahin aus Streit- und Vermittelungs-Schriften erwachsen, endlich fast alle historische Erinnerungen der Kirche durch die Parteistellung in diesem Kampfe bedingt und gefärbt sein läßt: so ist mir's vorgekommen, als wenn der an sich berechtigte und bedeutsame Gedanke, wie es zu geschehen pflegt, seinen Urheber über das gerechte Maß hinaus fortgerissen habe."

Es ist leicht zu sehen, daß Hr. D. Hase auch deßhalb so weit von Hrn. D. v. Baur abweicht, weil er einen ganz andern Begriff von Paulinismus und Judenchristenthum zu Grunde legt. Er versteht unter dem Paulinismus im üblichen weitern Sinne nur das von den Banden des jüdischen Gesetzes gelös'te Christenthum und setzt das Wesen des Judenchristenthums eigentlich nur in die Behauptung der ewigen Geltung des mosaischen als eines göttlichen Gesetzes, so daß für Neuhinzutretende die Beschneidung verlangt wurde. Das sei das exclusive Judenchristenthum, das da sagte: wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach dem Gesetze Mosis, könnt ihr nicht selig werden (Apg. 15, 1), und den Paulus als einen abtrünnigen Verräther am göttlichen Gesetze haßte. Freilich muß auch Hr. D. Hase in der apostolischen Zeit noch eine andre Art von Judenchristenthum anerkennen, aber nur eine solche, die durch ihren innern Widerspruch keine Zukunft hatte, sondern bloß als Uebergangsstufe zu der paulinischen Gesetzesfreiheit diente. Das soll der Standpunct der Säulen-Apostel

gewesen sein, als sie dem Paulus die Bruderhand reichten, die erste Conföderation in der Kirche, die einigermaßen eine nationale Berechtigung ansprechen konnte im jüdischen Proselytenthum. Das Gesetz sei auf diesem Standpuncte bloß als eine nationale Pietät erschienen, während es doch nur als religiöse Nothwendigkeit berechtigt war. Und weil man vorkommenden Falls genöthigt war, mit Heidenchristen trotz des Gesetzes brüderlich zu verkehren, habe dieser Standpunct einen innern Widerspruch enthalten, welchem Petrus in Antiochien erlag (S. 63). Hiernach muß sich Hr. D. Hase den geschichtlichen Verlauf so vorstellen: „Zu Lebzeiten des Paulus blieb wesentlich der Zustand, wie er zwischen ihm und den Säulenaposteln festgestellt war, unter den bekehrten Juden das gesetzliche, unter den Heiden das freie Christenthum, in Jerusalem der Hauptsitz des Judenchristenthums, von hier gehen auch fortwährend Eiferer aus, welche die Inconsequenz jener Conföderation einsehend die Heidenchristen zur Annahme des Gesetzes überreden wollen; von paulinischer Seite nicht Zugeständnisse, aber Beschwichtigungsversuche, die Apostelgeschichte ist ein solcher, auch das Abrathen des Paulus vom Opferfleische, vor Allem sein Eifer für die armen Heiligen in Jerusalem zu collectiren, Arme hätten sie wohl auch in Griechenland gehabt, aber so lange die judenchristliche Metropolis diese Gaben bedurfte und annahm, mußte sie den spendenden griechischen Gemeinden die Bruderhand lassen. Der weitre Verlauf nach der

Hinwegnahme des Paulus wird entschieden durch die Entfremdung der jüdischen Nation gegen den gekreuzigten Messias wie durch die siegreiche Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern griechisch = römischer Bildung. In dem wieder aufgebauten Jerusalem blieb die Gemeinde judenchristlich, aber klein geworden mit der Stadt selbst, bis unter Hadrian, der alles Beschnittene von der heiligen Stadt ausschloß, im J. 136 die Bischöfe aus der Beschneidung und aus dem Stamme Juda endeten" (S. 67). Paulus selbst soll den unzweifelhaften Sieg seiner Sache noch gesehen haben (S. 69). Andrerseits legt Hr. D. v. Baur eine sehr verschiedene Ansicht von dem Wesen des Judenchristenthums zum Grunde, nach welcher dasselbe noch keineswegs mit der Aufgebung der Beschneidung abgethan sein kann. Das Judenchristenthum habe nur um so eifriger an der aristokratischen Bevorzugung des jüdischen Geblüts festgehalten, als wären die Heidenchristen nur zugelassene, untergeordnete Genossen des messianischen Reichs, und ebenso treu seinen Widerwillen gegen den Apostel Paulus bewahrt. In dieser Weise habe das Judenchristenthum, wie der Römerbrief beweise, in Rom geherrscht, und aus der Apokalypse, deren strenges Judenchristenthum sich nicht verkennen lasse, sehe man, daß dasselbe in Kleinasien an dem Apostel Johannes ein weithin wirkendes Haupt gehabt habe. Daher habe die christliche Kirche sich erst nach einer langen, mit dem Hebräerbriefe beginnenden Reihe von Vermittelungen zur Einheit der

katholischen Kirche zusammenschließen können (S. 71 f.). Das erste christliche Jahrhundert hat also noch keineswegs den Sieg des Paulinismus erlebt. — Diese beiden Auffassungen treffen wenigstens darin zusammen, daß sie die strengste, an der Beschneidung und dem ganzen mosaischen Gesetz festhaltende Gestalt des Judenchristenthums schon bald unterlegen denken. Es handelt sich nur darum, ob an dem unbestrittenen Gegensatz gegen Paulus die Urapostel betheiligt waren oder nicht, und ob eben deßhalb dasjenige Christenthum, welches nach dem Tode des Paulus unter ihrem Ansehen herrschend blieb, ein bei aller Fortbildung antipaulinisches Judenchristenthum war oder nicht. Wer diese beiden Fragen bejaht, wird mit Hrn. D. v. Baur wenigstens darin übereinstimmen, daß das durch das Ansehen der Zwölfapostel getragene Judenchristenthum keineswegs eine so schwache, schon zu Lebzeiten des Paulus beinahe erliegende Macht gewesen sein kann.

1. Der Apostel Paulus und seine judenchristlichen Gegner.

Die vier Hauptbriefe des Paulus, die ich ungeschmälert (mit Einschluß von Röm. Cap. 15. 16) für ächt halte, und denen ich auch getrost (aber ohne hier von Unbewiesenem Gebrauch zu machen) den ersten Brief an die Thessalonicher, die Briefe an Philemon und an die Philipper als ächte Schriften zugeselle, stellen uns den Heidenapostel bekanntlich im fortwährenden Kampfe mit

judenchristlichen Anfeindungen dar. Der Gegensatz beginnt schon mit den Auftritten zu Jerusalem und zu Antiochien, welche das 2te Capitel des Galaterbriefs urkundlich erzählt, und es entsteht also schon hier die Frage, ob wir die Urapostel auf die Gegenseite des Paulus zu stellen, oder aber in einer vermittelnden Haltung zu denken haben. Paulus ging im J. 51 oder 52 nach Jerusalem, um die Anerkennung seiner Wirksamkeit unter den Heiden von der Urgemeinde und den an ihrer Spitze stehenden Uraposteln zu erhalten. Allerdings ward er von den Säulenaposteln in seinem göttlichen Berufe als Apostel der Heiden anerkannt, und nachdem man ihm die Bruderhand gereicht hatte, mit der einzigen Verpflichtung entlassen, der Armen der Urgemeinde zu gedenken. Auch wirft Paulus die Urapostel keineswegs mit den eingedrungenen falschen Brüdern zusammen, welche wir als unduldsame, der christlichen Freiheit auflauernde Judenchristen zu denken haben. Und doch stehen die Säulenapostel und der Apostel der Heiden auf einem ganz verschiedenen Standpunct. Jene halten sich mit ihrer Wirksamkeit innerhalb des Judenthums, dieser innerhalb des Heidenthums, wie wenn sie nie mit einander zusammentreffen könnten. Allein war es möglich, daß in dieser Weise ein Evangelium der Juden und ein Evangelium der Heiden neben einander bestehen, ein jedes seine Eigenthümlichkeit friedlich für sich behalten konnte, wenn doch jedes in seiner Weise der volle Ausdruck der christlichen Wahrheit sein wollte? Möglich wäre ein solches Nebeneinanderbestehen

nur dann gewesen, wenn man das eigenthümlich Jüdische, welches die Grenze bildete, auf beiden Seiten für etwas dogmatisch Gleichgültiges gehalten, wenn man demselben, wie Hr. D. Hase behauptet, nur eine nationale Bedeutung zugeschrieben hätte. Das war aber offenbar nicht der Fall, da Paulus selbst erzählt, man habe die Beschneidung des Titus erzwingen wollen, und er habe diesem Verlangen zum Schutz der evangelischen Wahrheit keinen Augenblick nachgegeben. Gerade daraus, daß Paulus sagt, er habe dem Verlangen wegen der eingeschlichenen falschen Brüder nicht nachgegeben, sehen wir, daß es von Andern gestellt sein muß, und wer anders hatte denn nur den Versuch machen können, in Jerusalem die Beschneidung eines bedeutenden apostolischen Gehülfen zu erzwingen, als die Urgemeinde mit ihren apostolischen Häuptern? Die Urapostel hatten also mindestens den Wunsch, daß der heidenchristliche Titus beschnitten werde, und wie hätten sie das wünschen können, wenn sie der Beschneidung nicht eben eine mehr als bloß nationale Bedeutung zugeschrieben hätten? Legt ihr doch auch Paulus, je entschiedener er sie um der christlichen Wahrheit willen abwehrt, eine dogmatische Bedeutung bei. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß die Apostel mit den strengsten Judenchristen die Beschneidung zur unerläßlichen Bedingung der Theilnahme am Messiasreich gemacht hätten. Schloß doch selbst unter den Pharisäern die Schule Hillel's die unbeschnittenen Proselyten des Thors keineswegs, wie die Schule Scham-

mai's, von dem Messiasreich gänzlich aus. Aber dadurch, daß die Säulenapostel die Bekehrung der Heiden gestatteten, verleugneten sie ihren judenchristlichen Standpunct noch nicht, da auch der strengste Judenchrist sich eine Art von Proselyten des Thors wohl gefallen lassen konnte*). Ließen sie den Apostel Paulus zuletzt auch gewähren, so blickt doch durch diese Verträglichkeit deutlich genug der Wunsch durch, daß die bekehrten Heiden zuletzt noch durch die Beschneidung in ein näheres Verhältniß zu dem jüdischen Christenthum treten möchten, während Paulus schon damals das klare Bewußtsein hatte, daß durch eine solche Einführung die Freiheit des Christenthums beeinträchtigt werde.

Ein so schwankendes Verhältniß der Urapostel zu Paulus und den heidnischen Christen mußte bei der ersten Veranlassung in einen feindlichen Zusammenstoß umschlagen. Und dieser Zusammenstoß erfolgte schon bei dem Besuch des Petrus in Antiochien. Nachdem sich Petrus anfangs über alle jüdischen Vorurtheile hinweggesetzt und sich zur Tischgemeinschaft mit den gläubigen Heiden verstanden hatte, kamen Leute von Jakobus, und Petrus zog sich nun aus Furcht vor den Christen der Beschneidung zurück. Seinem Beispiele folgten alle andern christlichen Juden, sogar Barnabas. Paulus läßt

---

*) Selbst der jüdische Lehrer Ananias erklärte ja die Gottesfurcht für weit wichtiger als die Beschneidung, vergl. Joseph. Ant. XX, 2, 4.

uns über den Zweck dieser Zurückziehung der Judenchristen von den Heidenchristen nicht im Unklaren, indem er dem Petrus Gal. 2, 14 vorwirft: „was zwingst du die Heiden jüdisch zu leben?" Durch Aufsagung der Gemeinschaft wollte man die Heidenchristen zwingen, sich der jüdischen Lebensweise anzunähern. Es war derselbe Fall, den der Märtyrer Justin noch bei den Judenchristen seiner Zeit als möglich setzt, daß sie durch Aufkündigung der Gemeinschaft die Gläubigen aus den Heiden zwingen wollen, nach dem mosaischen Gesetz zu leben*). Wenigstens in diesem Versuche die Heidenchristen von Antiochien zu judaisiren ging der Erste von den Aposteln ganz mit den unduldsamsten Judenchristen zusammen. Allerdings verrieth er hierin einen innern Widerspruch, welchen ihm Paulus in meisterhafter Rede öffentlich vorhielt. Aber wenigstens Paulus hält sich gar nicht an den untergeordneten Widerspruch, daß Petrus der vorübergehenden Freiheit seines Benehmens wieder untreu ward, sondern vielmehr an den allgemeinern Widerspruch, daß er Jude und Christ zugleich sein, Judenthum und Christenthum, Gesetz und Evangelium vereinigen wollte. Der Standpunct des Petrus, wie ihn Paulus auffaßt, ist ganz der des Judenchristenthums überhaupt, und es läßt sich wenigstens hier nichts bemerken, worin Paulus den Petrus von den strengsten Ju-

---

*) Dial. Jud. c. Tryph. c. 47, vgl. meinen Galaterbrief S. 61 f.

denchristen unterschiede. Freilich redete er ihn an: „wenn du, obgleich du ein Jude bist, heidnisch lebst.“ Allein man braucht nur zu vergleichən, wie er auch den Judenchristen, welche die Galater zur Beschneidung zwingen wollten, nachsagt, daß sie selbst das Gesetz nicht beobachteten, nämlich gewisse Abweichungen von dem jüdischen Ceremonialgesetze sich erlaubten (Gal. 6, 12. 13), und man wird erkennen, daß er dem Petrus und jenen unduldsamen Judenchristen ganz Dasselbe zuschreibt.

Dadurch, daß Paulus zu Antiochien dem Petrus die Unvereinbarkeit christlichen Glaubens und jüdischen Gesetzeslebens öffentlich vorhielt, hatte er dem ganzen Judenchristenthum den Fehdehandschuh hingeworfen. Er war ja nicht nur mit voller Selbständigkeit dem Ersten der Zwölfapostel entgegengetreten, sondern hatte auch das ganze Gesetz für unvereinbar mit dem Christenthum erklärt, woraus sich als unmittelbare Folgerungen die Gleichberechtigung aller gläubigen Christen, jüdischer oder heidnischer Abstammung, ja die Unzulässigkeit des Judenchristenthums überhaupt ergab. Die Grundsätze des Judenchristenthums waren in der tiefsten Wurzel verletzt worden. Dürfen wir uns wundern, daß die judenchristliche Richtung von nun an in Paulus ihren Todfeind erkannte und seine Wirksamkeit zu bekämpfen anfing? Judaistische Sendboten drangen 55 in die galatischen Gemeinden ein und suchten hier zwar nicht das ganze mosaische Gesetz, wohl aber die Beschneidung und die jüdischen Festzeiten einzuführen (Gal. 5, 2. 12. 6,

12; 4, 10), indem sie sich auf paulinischem Boden das Ansehen gaben, als stimme Paulus im Grunde mit ihnen überein (Gal. 5, 11). Wir wissen nicht, wer diese Leute nach Galatien geschickt hat; aber das wissen wir aus Gal. Cap. 1. 2, daß sie sich besonders auf das Ansehen der Urapostel beriefen, und daß sie nur dasselbe Ziel, die Heidenchristen zu judaisiren, verfolgten, wozu sich Petrus in Antiochien gebrauchen ließ. Aehnliche judenchristliche Lehrer treten 58 in Korinth auf und suchen hier die Oberhoheit der Zwölfapostel mit Unterordnung und Herabsetzung des Paulus zur Anerkennung zu bringen. Von ihnen erfahren wir aus 2 Kor. 3, 1 wenigstens so viel, daß sie Empfehlungsbriefe (offenbar aus der Urgemeinde) mit sich brachten*). Da sie nun die ausschließliche Oberhoheit der Zwölfapostel geltend machten, so können sie sich mindestens keines Zwiespalts mit denselben bewußt gewesen sein.

Was solche Bearbeitungen paulinischer Gemeinden bezweckten, war vor Allem die Vereitelung einer freien, von der Urgemeinde und von der Oberhoheit der Zwölfapostel unabhängigen Heiden-Kirche. Aber freilich beweisen gerade diese Versuche, daß das Judenchristenthum nach so großen Erfolgen der paulinischen Heidenbekehrung seine ursprüngliche Beschränkung auf die Grenzen der jüdischen Volksthümlichkeit nicht mehr einhalten konnte,

*) Vgl. Baur Theol. Jahrb. 1850, S. 165 f. Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 58.

daß es genöthigt ward, die einmal in Gang gebrachte Heidenbekehrung nun auch seinerseits in die Hand zu nehmen. Vielleicht gehören dahin schon die Reisen des Kephas, der übrigen Apostel und der Brüder des Herrn, welche Paulus in dem 58 geschriebenen ersten Korinthierbrief 9, 5 berührt. In jedem Falle ist der Römerbrief, welchen Paulus im Winter 58—59 zu Korinth verfaßte, ein sicheres Zeugniß, daß sich das Judenchristenthum indessen auch unter den Heiden verbreitet hatte. Mag Petrus nach einer, wie es mir scheint, nicht ganz verwerflichen alten Ueberlieferung in Rom gewesen sein oder nicht: in jedem Falle bestand die so bedeutende Christengemeinde in der Welthauptstadt der Mehrzahl nach aus Heidenchristen, unter welchen gleichwohl eine judenchristliche Gesinnung verbreitet war*). Ist der ganze Römerbrief nicht eine großartige Apologie des paulinischen Christenthums mit Rücksicht auf die gangbaren judenchristlichen Vorurtheile? Schon in der grundlegenden Nachweisung, daß die Glaubensgerechtigkeit für Heiden und Juden, welche gleichmäßig unter dem Zorn Gottes stehen, der einzige Weg zum Heile ist (Röm. 1,

*) In dieser Weise glaube ich zwischen der gewöhnlichen Ansicht über die römische Gemeinde und der von Hrn. D. v. Baur in seinen eindringenden Untersuchungen vertretenen vermitteln zu müssen. Namentlich wegen Röm. 1, 5. 6, 13, aber auch 15, 15 f. kann ich nicht glauben, daß die römischen Christen größtentheils Juden von Geburt waren, vgl. auch 11, 13. 28. 30.

18—5, 21), muß Paulus ausdrücklich dem Vorurtheil entgegentreten, daß durch seine Lehre jede Auszeichnung der Juden aufgehoben werde (Röm. 3, 1. 9), wie er denn auch eine gehässige Auffassung seiner Lehre von der göttlichen Gnade nicht verschweigt (3, 8). Warum setzt er Cap. 6—8 so eingehend auseinander, daß man auf dem Standpunct des gesetzesfreien Christenthums keineswegs in Sündhaftigkeit verfalle, sondern vielmehr erst wirklich über die Sünde, die man auf dem Gesetzesstandpunct nie überwinden kann, erhoben werde durch die Kraft des den Gläubigen ertheilten Geistes der Kindschaft? Doch offenbar, weil er die judenchristliche Meinung vor Augen hatte, daß mit der völligen Aufhebung des Gesetzes jede Norm des sittlichen Lebens, jede hemmende Schranke der Sündhaftigkeit hinwegfalle (6, 1. 13). Warum rechtfertigt er Cap. 9—11 so ernstlich den vollen Zutritt der Heiden zu dem messianischen Heil gegen das Bedenken, daß durch denselben das Volk Israel beeinträchtigt werde, wenn er nicht eben den Anstoß der Judenchristen an einer freien Heiden-Kirche im Sinne hatte? Paßt ferner die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (13, 1 f.) nur auf Juden von Geburt, so wird uns Cap. 14 in der Gemeinde zu Rom der Gegensatz einer jüdischen und einer heidnischen Lebensweise vorgeführt. Jene Lebensweise hielt sich nicht nur überhaupt an bestimmte Speisegesetze, sondern hatte sogar essenischen Grundsätzen völliger Enthaltung von Fleischgenuß Eingang gestattet, während die heidnische

Lebensweise von solchen Beschränkungen nichts wußte*). Ebenso bezieht sich die Auszeichnung einzelner Tage vor andern auf jüdische Sabbate und Festzeiten, während die Gleichstellung jedes Tages die heidnische Lebensweise ausdrückt. Wir sehen nun aber aus Röm. 14, 3. 4. 10. 13, daß sich die Anhänger der jüdischen und der heidnischen Lebensweise gegenseitig richteten und verachteten. Verurtheilten also die jüdischen Christen alle Heidenchristen, welche ihre Lebensweise nicht annahmen, so müssen sie offenbar versucht haben, dieselbe auch unter den christlichen Heiden so viel als möglich zu verbreiten. Der Römerbrief legt uns gewiß die Frage nahe, ob so weitverbreitete Vorurtheile gegen den Apostel Paulus hätten entstehen können, wenn er mit seiner Lehre von der völligen Gesetzesfreiheit und von der Gleichberechtigung aller gläubigen Christen die Urapostel ganz auf seiner Seite gehabt hätte.

Wie sehr die Urapostel davon entfernt waren, das Auftreten des Paulus völlig zu billigen, sehen wir namentlich aus der merkwürdigen Erscheinung, daß die älteste schriftliche Aufzeichnung des Lebens Jesu, welche der Apostel Matthäus zu derselben Zeit verfaßte, als Paulus in seiner Wirksamkeit mit so vielen Anfeindungen zu kämpfen hatte, nämlich in dem sechsten Decennium des ersten Jahrhunderts, unleugbar den Paulinis-

*) Vgl. Baur, Paulus S. 384 f.

mus bekämpft*). Der gewiß ächte Ausspruch Jesu, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, wird hier ja dahin geschärft, daß Jeder, der eines der kleinsten Gebote auflös't und die Menschen also lehrt, der Kleinste im Himmelreich genannt werden soll (5, 19). Unter den Angehörigen des Himmelreichs oder unter den Bekennern des Messias lehrte aber Niemand außer Paulus und seinen Anhängern die Aufhebung des Gesetzes. Es werden ferner nicht nur alle Aussprüche Jesu mitgetheilt, welche die Wirksamkeit der Apostel ganz im Einklange mit Gal. 2, 7—9 auf die Grenzen der jüdischen Volksthümlichkeit beschränken (Matth. 10, 5. 6. 23, vgl. 15, 24. 19, 28. 23, 3), sondern es wird hier auch ausdrücklich untersagt, das Heilige den Hunden, die Perlen den Säuen vorzuwerfen (7, 6), welcher Ausspruch sich schon durch seine Zusammenhangslosigkeit als Einschiebung verräth und nur als Mißbilligung der Art, wie Paulus die Heiden bekehrte, begriffen werden kann. Bei Matth. 15, 26 erkennt es selbst Meyer an, daß die „Hunde" nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise der Juden die Heiden bedeuten. Warum soll diese Bedeutung gerade hier unzulässig sein? Endlich lesen wir Matth. 7, 15—23 von falschen Propheten, die in Schafskleidern kommen und inwendig reißende Wölfe sind, die Jesum

---

*) Man vergleiche die Nachweisungen von Köstlin (synopt. Evangelien S. 54 f.) und mir (Evangelien S. 114 f.).

als Herrn bekennen, in seinem Namen weissagen, Teufel austreiben, Wunder verrichten, aber als Thäter der Ungesetzlichkeit den Willen des himmlischen Vaters nicht erfüllen. Gab es denn andre Bekenner Jesu, welche nur auf das gläubige Bekenntniß ohne Werke und Gesetzlichkeit die Gewißheit ihrer Seligkeit setzten, als eben die paulinischen Christen? Es ist noch der erste, frische Eindruck des durch den Auftritt in Antiochien eröffneten Kampfes zwischen Paulinismus und Judenchristenthum, welcher uns in dieser apostolischen Schrift entgegentritt. Und ihre Haltung ist gewiß nicht geeignet, die Annahme zu bestätigen, daß die Urapostel zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern schon eine vermittelnde Stellung eingenommen haben sollten.

2. Das urapostolische und das paulinische Christenthum nach dem Tode des Paulus.

War die Stellung des Paulus im Verhältniß zu seinen judenchristlichen Gegnern eine solche, wie hier nachgewiesen worden ist, so mußte die Lage des paulinischen Christenthums eine noch viel gedrücktere werden, nachdem der Heidenapostel seine Freiheit, zuletzt auch sein Leben verloren hatte. Wer konnte jetzt noch die judenchristlichen Gegner des Paulinismus erfolgreich abwehren, welche schon dem Paulus so viele Mühe gemacht hatten? Zwar hatte der Apostel der Heiden schon zu viel gewirkt, als daß seine Schöpfungen gänzlich hätten zerstört werden können. Es gab bereits eine an

die Freiheit von dem Gesetzeszwange gewöhnte Heidenkirche, welcher man unmöglich alle Aeußerlichkeiten des mosaischen Gesetzes aufzwängen konnte. Und das Judenchristenthum selbst ward durch den hartnäckigen Unglauben der Mehrzahl des jüdischen Volks fast genöthigt, sein Augenmerk hauptsächlich auf die Heidenwelt zu richten. Es war unmöglich, wie man es früher in Galatien versucht hatte, die Beschneidung bei den Heidenchristen einzuführen, welche die paulinische Freiheit gekostet hatten. Aber wohl war es jetzt möglich, die Anerkennung einer Oberhoheit der Urapostel, welcher kein ernstliches Hinderniß mehr im Wege stand, ziemlich überall durchzusetzen und dem sittlichen Leben der Heidenchristen die Norm einer wenigstens auf dem Kern des mosaischen Gesetzes beruhenden Gesetzlichkeit zu geben, auch die Feier des Sabbat und der jüdischen Hauptfeste unter den Heidenchristen zu verbreiten. Das lichtvollste Denkmal dieser judenchristlichen Rückwirkung auf dem Gebiete der paulinischen Wirksamkeit ist die Offenbarung des Apostels Johannes und seine apostolische Wirksamkeit in Kleinasien überhaupt.

Hr. D. Hase hat sich jetzt mit allem Rechte für die Aechtheit der johanneischen Apokalypse entschieden und ebenso richtig behauptet, daß der Seher derselben kein „Stockjude" gewesen sein könne. Aber es fragt sich, ob wir in dieser bedeutungsvollen Schrift wirklich nicht mehr als jüdische, alttestamentliche Formen, und gar nichts von einer gegensätzlichen Haltung gegen den Pau-

linismus finden sollten *). Gegen diese Behauptung muß auch ich hier auf's Neue die Züge geltend machen, in denen ich bereits in meiner Schrift über die Evangelien S. 338 f. das Unpaulinische und Judaistische der Apokalypse zusammengefaßt habe. Erinnert man daran, daß auch Johannes 51 oder 52 in Jerusalem dem Paulus die Bruderhand reichte, so darf man doch nicht übersehen, daß zwischen jener Zusammenkunft und der Abfassung der Apokalypse (68 oder 69) so Vieles liegt, was das gute Einvernehmen des Paulus mit den Uraposteln eben nicht befestigen konnte. Unmöglich konnte Johannes alle Schritte des Paulus gut heißen, als er in den asiatischen Wirkungskreis des Paulus eindrang. Kann es gerade auf diesem Boden, wo die apostolische Ebenbürtigkeit des Heidenapostels in einen heftigen Streit mit der ausschließlichen Oberhoheit der Zwölfapostel gerathen war, so bedeutungslos sein, daß die johanneische Apokalypse 21, 44 die Zwölfzahl der Apostel in ihrer festen, jede Erweiterung ausschließenden Abgeschlossenheit verherrlicht? Mindestens bleibt dann für Paulus gar keine Stelle unter den Aposteln übrig. Freilich kennt die Apokalypse auch Apostel außer den Zwölfen, aber eben nur falsche, welche sie gerade in Ephesus, wo Paulus den Grund des Christenthums gelegt und fast drei Jahre lang gewirkt hatte, bekämpft (2, 2). Und was können die Nikolaiten oder Bileamiten, welche der

*) Hase, Tüb. Schule S. 26 f.

Apokalyptiker bekämpft, anders sein als Ausflüsse des Paulinismus? Ist die Lehre des Bileam mit der Lehre der Nikolaiten offenbar Eins und Dasselbe (2, 14. 15), so weis't uns schon diese doppelte Benennung darauf hin, die erstere als einen von dem alten Zauberer entlehnten Ketzernamen, die andre als seine griechische Uebersetzung (νικᾷν τὸν λαὸν gleich בִּלַּע עָם, er hat das Volk verderbt), also sinnbildlich aufzufassen *). Was an diesen „Volksverderbern" oder „Volksverführern" gerügt wird, die Einführung des φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι, ist ganz erklärlich als Mißdeutung der von Paulus offen vertretenen Grundsätze, falle diese Mißdeutung nun dem Gegner dieses Apostels oder ausschweifenden Anhängern seiner Lehre zur Last. Es ist nicht zu übersehen, daß Paulus ebensowohl mit Beziehung auf die πορνεία als auch mit Beziehung auf den Genuß von Götzenopferfleisch den allgemeinen Grundsatz

---

*) Vgl. die in meinen Evangelien S. 339 angeführten Schriften von Zeller, Gieseler, Baur, wozu auch Ritschl altkathol. Kirche S. 138 f. hinzugefügt werden muß. Selbst Lücke erkannte eine Beziehung auf den Mißbrauch paulinischer Lehre an, und Hr. D. Hase (Kirchengesch. S. 140) ist wenigstens mit der sinnbildlichen Bedeutung des Namens einverstanden. Thiersch verwirft dieselbe in seinem Werke über die Kirche im apostolischen Zeitalter S. 250 f.; aber mit welchem Rechte hier behauptet wird, daß Offbg. 2, 14. 15 die Bileamiten und die Nikolaiten als zwei verschiedene Parteien neben einander stehen, kann jeder Unbefangene leicht selbst erkennen.

ausspricht, daß dem Christen an sich Alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23). Die Freiheit ist recht eigentlich das Moralprincip des Heidenapostels, welcher diese christliche Freiheit nur durch die Selbstbeherrschung und durch die liebevolle Rücksicht auf Schwächere in freier Weise beschränkt wissen wollte. Ganz verschieden ist jedenfalls der Standpunct des Apokalyptikers, welchem jene beiden Fälle etwas an und für sich Verwerfliches sind. Es leuchtet von selbst ein, daß er unmöglich in dem Genuß von Götzenopferfleisch an sich gar nichts Bedenkliches gefunden haben kann, wie Paulus 1 Kor. 8, 1 f. Und je mehr ihm die unbefleckte Jungfräulichkeit als das Sinnbild des wahren christlichen Lebens gilt (14, 4), desto mehr läuft ihm die ganze heidnische Lebensweise in die Spitze der πορνεία aus. Die Sache selbst, die Beziehung auf den Paulinismus, bleibt wesentlich dieselbe, mag der Apokalyptiker nun wirklich die ächte Gesetzesfreiheit des Paulinismus in dieser Weise aufgefaßt, oder aber Anhänger des Paulus im Auge gehabt haben, welche sich in der That über die von ihrem Apostel gelehrten Beschränkungen der Freiheit hinwegsetzten. In welchem Gegensatz zu der Lehre des Paulus von Glauben und Werken steht das Gewicht, welches die Offenbarung des Johannes (3, 1. 2, 15. 13, 10. 14, 12. 13. 20, 12) auf die Werke legt! Man hat es mit Recht bezeichnend gefunden, daß die Werke dem Apokalyptiker als die höhere Allgemeinheit gelten, welche auch den Glauben in sich schließt, als der

Maßstab, nach welchem das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott gemessen wird *). Freilich sind diese Werke nicht mehr ganz die jüdischen Gesetzeswerke, wir dürfen zumal in dieser fortgerücktern Zeit gar nicht annehmen, daß der Apostel Johannes Beschneidung und alles Uebrige auch für Heiden zur unerläßlichen Bedingung der Seligkeit gemacht habe. Aber die judaistische Grundansicht ist in der Werthlegung auf die Werke offenbar geblieben. Dasselbe möchte sich auch von der Anerkennung gläubiger Heiden nachweisen lassen, auf welche Hr. D. Hase besonderes Gewicht legt. Mit Berufung auf Offbg. 7, 4—10 sagt er in der Kirchengeschichte S. 38 d. 7. Aufl.: „Die erwählten Erstlinge um den Thron des Lamms sind aus den 12 Stämmen, aber hinter ihnen eine unzählbare Menge aus den Heiden mit Palmen und weißen Gewanden, auch dem gemordeten Lamme lobsingend." Johannes soll also aus seinem eigenen Volke nur eine bestimmte, für das ganze Volk sehr mäßige Zahl (die 144000 Versiegelten), aber aus dem Heidenthum eine unzählbare Menge dem Gottesreich zugetheilt haben **). Allein hiervon kann ich mich eben nicht überzeugen. Schon Hr. D. v. Baur entgegnet S. 36, daß die Versiegelten in der Zwölfzahl der Stämme gleichsam die Kategorientafel für das Reich

*) Vgl. Köstlin, Lehrbegr. des Ev. und der Briefe Johannis S. 490 f.

**) Tüb. Schule S. 27.

Gottes, die Stammlisten enthalten, in deren verschiedene Numern Jeder eingetheilt werden muß, der zu den eingebürgerten Gliedern dieses Reichs gehören will. Ich muß meinerseits selbst die angegebene Unterscheidung von Christen aus den Juden und aus den Heiden bezweifeln. Die je 12000 aus den 12 Stämmen Israels sind nicht etwa der kleinere, judenchristliche Theil, sondern vielmehr die Gesammtheit der christlichen Gemeinde, selbst mit Einschluß derjenigen Christen, welche aus allen Völkern und Zungen in das zwölfstämmige Gottesvolk aufgenommen sind, um die durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücken auszufüllen. Zuerst hört der Seher die Zahl, welche ihm durch eine Offenbarung mitgetheilt wird (7, 4), dann erblickt er eine unzählbare Menge aus allen Völkern und Zungen (7, 9). Warum soll Beides, die bestimmte Zahl und die unzählbare Menge, überhaupt nur verschieden sein? Es ist doch kein Widerspruch, daß der Seher die Zahl der für ein menschliches Auge unübersehbaren Menge zuvor durch Offenbarung erfährt. Auch Offb. 8, 13 wird das Sehen und das Hören derselben Erscheinung nach einander erwähnt, und bei den Reiterschaaren 9, 16 f. geht gleichfalls das Hören der Zahl dem Sehen vorher. Und soll man denn wirklich annehmen, daß Johannes zuletzt nur Heidenchristen vor dem Throne des Lamms geschaut habe? Dann müßte man auch aus der andern Stelle (Offbg. 14, 4) schließen, daß die 144000, welche das Gefolge des Lamms bilden und die aus der Menschheit er-

kauften Erstlinge genannt werden, nur Judenchristen seien. Aber kann denn nicht auch die ganze christliche Gemeinde, welche Christus bei seiner Wiederkehr findet, die Erstlingschaft des Lamms genannt werden, mit Rücksicht auf die Uebrigen, welche zuletzt noch in sich gehen und dem Gott des Himmels die Ehre geben (11, 13)? Die 144000 können gar nichts Andres sein, als die Erlös'ten aus der ganzen Menschheit, da sie 14, 3. 4 οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς oder ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων schlechthin genannt werden. Steht das aber fest, so fallen auch die Versiegelten aus den 12 Stämmen Israels (7, 4 f.) mit den Erkauften aus der ganzen Menschheit oder aus allen Völkern und Zungen (7, 9) gänzlich zusammen. Der Apostel Johannes ist also freilich kein Stockjude, weil er auch Heiden in die Gemeinde des Messias aufnimmt; aber gleichwohl ist er seiner judenchristlichen Grundansicht treu geblieben, weil ihm das zwölfstämmige Israel die feststehende Form ist, in welche auch die Heidenchristen eingereiht werden. Das ist der wesentliche Fortschritt des Judenchristenthums, den wir bei Johannes in Vergleichung mit Matthäus erkennen, daß das zwölfstämmige Israel des Messias (Matth. 19, 28) jetzt schon Heiden in sich schließt *).

---

*) Auch die gleichfalls noch dem ersten Jahrhunderte angehörende judaistische „Predigt des Petrus", welche den pseudoclementinischen Schriften zum Grunde liegt, läßt die dem Abraham gezeigte Zahl des Gottesvolks aus den Heiden er-

Wie fest gleichwohl die judenchristliche Grundansicht des Johannes steht, sieht man namentlich daraus, daß er den Gegensatz von Juden und Heiden auch im Christenthum nicht aufhebt, sondern recht eigentlich verewigt. Die messianische Herrschaft wird ja als eine Gewalt über die Heiden aufgefaßt (2, 26. 27. 12, 5. 15, 4, 19, 15. 18), und der Unterschied von Juden und Heiden besteht nicht nur in dem tausendjährigen Reiche Christi, sondern sogar noch in der Vollendung des Reiches Gottes fort (20, 8. 21, 24. 25. 22, 2.). Welch ein Abstand von dem Apostel Paulus, der diesen Unterschied als schon durch die christliche Gemeinschaft aufgehoben betrachtet (Gal. 3, 28), geschweige im Reiche der Vollendung, wenn Gott Alles in Allem sein wird (1 Kor. 15, 28)! Wenn das Judaistische der Apokalypse nur die Form betreffen soll, so weiß ich überhaupt nicht, was man noch für judaistisch halten darf.

Nach allem Erörterten kann ich es nicht für denkbar halten, daß der Apostel Johannes seiner ächt judenchristlichen Ansicht, die er hier als etwa 60jähriger Greis dargelegt hat, jemals so untreu geworden sein kann, wie er es als Verfasser des vierten Evangelium geworden sein müßte. Die alte Ueberlieferung weiß von einer solchen Umwandlung seiner Sinnesart gar nichts. Im Gegentheil macht ihn das noch im ersten Jahrhundert

---

gänzt werden, welche an sich dem Messias fremd waren. Vgl. Clem. Recogn. I, 42. 50.

entstandene Markus=Evangelium (9, 38, vgl. Luk. 9, 49) zu einem entschiedenen Gegner des Paulinismus. Muß man schon bei Matthäus unter den Bekennern Jesu, welche in seinem Namen Teufel austreiben und durch das bloße Bekenntniß ohne Werke und Gesetz selig werden wollen, Pauliner verstehen: so kann auch bei Markus Derjenige, welcher im Namen Jesu Teufel austrieb, ohne den Aposteln zu folgen, nur die Bedeutung des von der Unterordnung unter die Zwölfapostel sich lossagenden Paulinismus haben. Es ist sehr beachtenswerth, daß Johannes hier eben als der Apostel erscheint, welcher eine solche, von den Uraposteln unabhängige christliche Wirksamkeit nicht dulden will *). Er kann nach allen Anzeichen in Kleinasien nur in einem dem Paulus entgegengesetzten Sinne gewirkt, die Oberhoheit der Zwölfapostel und eine gesetzliche Auffassung des Christenthums hier eingeführt haben. Es ist daher nicht zufällig, daß das Andenken an den Heidenapostel in Kleinasien fast unterging. Zwar die Uebergehung des Paulus unter den apostolischen Häuptern dieser Kirche bei Polykrates von Ephesus mag Hr. D. Hase (S. 23), wie ich gern zugebe, daraus erklärt haben, daß Paulus als rastloser apostolischer Wanderer vielen Gemeinden angehörte, insbesondre der römischen durch den Märtyrertod. Was aber aus dem sehr allgemein gehaltenen Bericht des Plinius gegen eine judenchristliche

---

*) Vgl. meine Evangelien S. 140.

Richtung der Kirche Kleinasiens geschlossen werden kann, vermag ich nicht einzusehen. Im Gegentheil verräth das Traditionsprincip des gleichfalls von Paulus ganz schweigenden Papias nebst dessen Chiliasmus offenbar ebenso wenig wie die zähe Anhänglichkeit der Asiaten an die judenchristliche Paschafeier eine Nachwirkung des paulinischen Geistes. Die grundlegende Heidenbekehrung des Paulus ist ja im zweiten Jahrhundert auch anderswo in Vergessenheit gekommen. Nicht bloß der judaistische Hirt des Hermas läßt die Zwölfapostel von dem Herrn ausgesandt werden, um der ganzen Welt zu predigen (Sim. 9, 27, vgl. c. 17), sondern auch der Märtyrer Justin kennt die Bekehrung der Heiden nur als ein Werk der Zwölfapostel (Apol. I, c. 39). Je mehr die Oberhoheit derselben in den meisten Landeskirchen anerkannt ward, desto verbreiteter ward auch die Vorstellung, daß die Zwölf das Evangelium in aller Welt gepredigt haben. Selbst die antijüdische „Predigt des Petrus“ läßt die Urapostel in Folge eines Auftrags Christi nur 12 Jahre in Jerusalem bleiben, dann aber in die Welt ausziehen, um die Heiden zu bekehren *). Nur das Evangelium Johannis deutet 4, 38 durch den Ausspruch, daß die Zwölf da ernteten, wo Andre vor ihnen gearbeitet hatten, den wahren Sachverhalt noch an.

---

*) Bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 6, p. 637, vergl. die Ueberlieferung des Apollonius bei Eusebius KG. V, 18.

Freilich lebte auch der Geist des großen Heidenapostels in getreuen Anhängern fort, unter welchen der Verfasser des bald nach dem Tode des Paulus geschriebenen Briefs an die Hebräer die erste Stelle einnimmt*). Es ist der Hauptzweck dieses Briefs, den christlichen Hebräern (in Alexandrien), welche in ihrer Anhänglichkeit an das Jüdische bei den dürftigen Anfängen des Christlichen stehen geblieben (vgl. Hebr. 5, 12. 6, 1 f.), ja beinahe in das Judenthum zurückgefallen waren (6, 6. 10, 25. 12, 15 f.), das unendlich Höhere der durch den Sohn Gottes geschehenen Offenbarung in Vergleichung mit der mosaischen an das Herz zu legen, und sie dadurch hinauszuführen zu der Vollkommenheit des Christenthums. Zwar hat der Verfasser diese Erhabenheit des Christenthums über das veraltete

*) Man vergleiche besonders Köstlin's scharfsinnige Abhandlung über den Hebräerbrief, Theol. Jahrb. 1853, S. 410—428. 1854, S. 366—446. 463—483. Diese gründliche Abhandlung hat den für mich ganz überzeugenden Beweis gegeben, daß die Hebräer unsers Briefs in den Judenchristen von Alexandrien zu suchen sind (namentlich wegen Hebr. 10, 32—34), welchen der etwa 65 schreibende Verfasser durch seine alexandrinische Abstammung angehörte. Dann weiß ich aber auch keinen Andern, welcher mehr Anspruch auf die Abfassung dieses Briefs machen könnte, als der dem Paulus in selbständiger Stellung befreundete Alexandriner Apollos. Und um so weniger kann ich mich von der Behauptung Köstlin's überzeugen, daß dieser Brief eine freiere Entwickelung des Judenchristenthums durch paulinische Anregung darstelle.

Judenthum in andrer Weise als Paulus durch die Anschauung des Hochpriesterthums und des Versöhnungsopfers Christi durchgeführt, ohne den christlichen Glauben in seiner ächt paulinischen subjectiven Bedeutung geltend zu machen; der Paulinismus hat hier überhaupt eine objectivere Wendung genommen. Aber gleichwohl ist hier die freie Stellung des Paulus zu dem Judenthum und seinem Gesetze ganz dieselbe geblieben, wo nicht noch mehr geschärft worden *). Mit dem alttestamentlichen Priesterthum ist ja auch das Gesetz aufgehoben, welches nichts vollendet hat (7, 12—19). Daher werden Hebr. 13, 12. 13 die christlichen Juden ermahnt, das jüdische Lager zu verlassen, um sich ganz zu Christo hinzuwenden. Diese eigenthümliche Gestaltung des Paulinismus, welche in dem Hebräerbriefe vorliegt, hat eine sehr nachhaltige geistige Einwirkung hinterlassen. Von denselben Grundanschauungen aus hat der den Zwölfaposteln nicht sehr günstige Verfasser des Barnabas-Briefs, gerade in Alexandrien noch einmal am Ende des ersten Jahrhunderts den Kampf der christlichen Geistesfreiheit gegen das Judenchristenthum aufgenommen, welches hier trotz des Hebräerbriefs seine Macht behauptet hatte, und die Heidenchristen gewarnt, sich dem jüdischen Gesetze als Proselyten zuzuwenden **). Die Grundanschauungen des Hebräerbriefs begegnen uns mit

*) Vgl. Ritschl, altkathol. Kirche S. 265 f.
**) Vgl. meine apostol. Väter S. 13—46.

eigenthümlicher kirchlicher Fortbildung auch in dem gleichfalls von paulinischem Geiste zeugenden Schreiben der römischen Gemeinde, welches noch unter Domitian verfaßt ist und den Namen des römischen Clemens durch die Ueberlieferung erhalten hat *). Erst aus diesem Schreiben paulinischer Richtung erkennen wir ein friedliches und verträgliches Verhältniß zu dem Judenchristenthum. Während der Kampf dieser beiden Richtungen in Alexandrien noch fortwogte, hat sich zuerst in Rom, wie wir auch noch auf der judenchristlichen Seite finden werden, eine gegenseitige Duldung derselben gebildet. Aber freilich blickt auch in diesem Schreiben in der Voranstellung des Petrus vor Paulus (c. 5) eine Anerkennung des Erstern als des Haupts der Apostel durch.

---

*) Meine Behandlung dieses wichtigen Briefs a. a. O. S. 53—110 hat sich bereits einer doppelten eingehenden Prüfung zu erfreuen gehabt, von dem Holländer Ecco Ekker (Disquisitio de Clementis Romani priore ad Corinthios epistola, Traiecti ad Rh. 1854) und von dem strebsamen R. A. Lipsius (De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio, Lips. 1855), dem ich hiermit auch für seine freundliche und gründliche Anzeige meiner apostol. Väter in dem Leipz. Repertorium 1854, III, 2, S. 65 f. öffentlich meinen Dank ausspreche. Ich kann nicht solches Gewicht darauf legen, daß der Verfasser des Briefs nun gerade der römische Clemens gewesen sein müsse, da ich in dem Briefe selbst gar keine Andeutung eines bestimmten Verfassers finde, glaube aber, mit Vorbehalt weiterer Erörterungen, das oben Gesagte namentlich mit Zustimmung des letztern Gelehrten behaupten zu dürfen.

Gewiß hätte das auf dem Ansehen der Urapostel beruhende Judenchristenthum unmöglich auch auf heidenchristlichem Gebiete eine so große Macht werden können, wie man selbst aus den paulinischen Schriften sieht, wenn es nicht auf der Bahn einer freiern Entwickelung immer weiter fortgeschritten wäre. Das ist schon in der kanonischen Bearbeitung des Matthäus geschehen, welche etwa in das J. 80 fällt. In dem unverkennbarsten Abstande von der apostolischen Grundschrift wird hier das Christenthum eben nicht mehr auf Palästina und das jüdische Volk beschränkt; das Reich soll vielmehr von den verstockten Juden auf die gläubigen Heiden übertragen worden sein*). Jetzt, zumal nach der Zerstörung von Jerusalem, waren auch dem Judenchristen die Augen darüber aufgegangen, daß die heidnische Welt die eigentliche Zukunft des Christenthums enthalte. Daher lesen wir hier, daß die Kinder des Reichs verstoßen werden, und Heiden aus allen Welt-

*) Die betreffenden Stellen sind in meinen Evangelien S. 116 f. auf Grund der vorangehenden Erörterungen zusammengefaßt worden. Ich darf mich daher wohl auf den hier nachgewiesenen Unterschied der Grundschrift von der Bearbeitung berufen, wenn Hr. D. Hase S. 32 die Stelle Matth. 28, 19 als eine solche anführt, die zu den sonst in diesem Evangelium tief eingeprägten Spuren des Judenthums nicht stimme. Schon Hr. D. v. Baur hat über diesen Taufbefehl mit Recht bemerkt, daß er der letzten Redaction des Evangelium angehöre, Christth. der drei ersten Jahrhh. S. 92 f.

gegenden mit Abraham und den übrigen Stammvätern der Juden in das Himmelreich eingehen sollen (Matth. 8, 11. 12), daß zu den zuerst berufenen Arbeitern im Weinberge Gottes immer noch neue hinzukommen müssen, mit dem gleichen Antheil an der Vergeltung (Matth. 20, 1—15), ja daß das Reich von dem widerspenstigen Volke, welches sogar den Sohn getödtet hat, genommen und einem andern, Frucht schaffenden Volke übergeben werden soll (Matth. 21, 33—44), daß die zuerst zum Hochzeitsmahle des Sohns Eingeladenen nicht würdig waren, so daß Andre von den Landstraßen berufen werden mußten (Matth. 22, 1—14), daß das Evangelium in der ganzen Welt vor den Heiden gepredigt werden soll (Matth. 24, 14). Der Messias wird jetzt als die Hoffnung der Heiden erkannt (Matth. 12, 21, vgl. Röm. 15, 12. Clem. Recogn. I, 50). Er muß nun sein früheres Gebot an die Apostel (Matth. 10, 5. 6), daß sie nicht zu den Heiden und Samaritern gehen sollen, nach der Auferstehung trotz Matth. 10, 23 ausdrücklich zurücknehmen und seine Apostel aussenden, um alle Heiden zu lehren und zu taufen (Matth. 28, 19). Alle diese Grundsätze waren freilich zuerst von Paulus verfochten worden, aber der erste Evangelist bleibt dessenungeachtet Judenchrist. Gewiß kann er unmöglich noch das ganze mosaische Gesetz für die gläubigen Heiden aufrecht erhalten haben. Gleichwohl läßt er nicht bloß 24, 20 eine ächt jüdische Hochschätzung des Sabbat durchblicken, sondern hält auch für das christliche Leben die

Norm der Gesetzlichkeit und den Maßstab der Werke treulich fest. Den Gegensatz gegen die christliche Reichsangehörigkeit bildet für ihn die Widergesetzlichkeit (ἀνομία Matth. 13, 41. 24, 12). Ist der Grundsatz der Vergeltung, daß der Habende in Ueberfluß erhält und der Nichts-Habende auch was er hat verliert (25, 29), irgend mit der Lehre des Paulus zu vereinigen? Das hochzeitliche Kleid, ohne welches man zum Reiche Gottes nicht eingelassen wird (22, 12), ist zwar sicher nicht mehr die Beschneidung, aber auch nicht der allein rechtfertigende Glaube des Paulus. Einen weitern Fortschritt auf dieser Bahn stellt das zu Ende des ersten Jahrhunderts in Rom entstandene Markus-Evangelium dar *). Zwar hält dieses Evangelium mit Nachdruck die dogmatische Grundlehre des jüdischen Monotheismus fest (12, 29, 32). Aber die jüdische Sabbatfeier hat hier bereits ihre höhere Bedeutung verloren (2, 27. 13, 18), und die Juden behalten nur das einzige Vorrecht, daß ihnen die Speisung des Gottesreichs zuerst dargeboten werden muß (7, 27). Der Tempel Gottes ist von Anfang an nicht bloß für die Juden, sondern für alle Völker bestimmt (11, 17), und das Heidenthum ist schon das eigentliche Gebiet der Verbrei-

*) Meine dreimal gegebenen und allseitig geprüften Nachweisungen, daß dieses Evangelium älter als das des Lukas ist, müssen jedenfalls erst mit ganz andern Gründen als bisher widerlegt werden. Ueber den dogmatischen Standpunct dieses Evangelisten vgl. meine Evangelien S. 145 f.

tung des Christenthums (13, 10 f. 16, 15 f.). Das Christenthum verhält sich zu dem Judenthum als die geistige Religion zu der äußerlichen Ceremonialreligion (14, 58). Gleichwohl ist sich der Evangelist seines Unterschieds von dem Paulinismus noch vollkommen bewußt, wie man aus der Hauptstelle 9, 38 f. deutlich sieht. Allein dieser Unterschied besteht eigentlich nur noch darin, daß man die Oberhoheit der Urapostel auf der einen Seite anerkennt, auf der andern verwirft. Markus spricht hier die Duldung des Paulinismus offen aus, und wenn wir sein Evangelium mit dem ersten Clemensbrief zusammenhalten, so erkennen wir, daß sich die beiden Richtungen des Urchristenthums, welche sich seit dem Zusammenstoß in Antiochien feindlich getrennt hatten, in dem christlichen Rom als dem neuen Mittelpunct der Kirche die einst in dem bereits zerstörten Jerusalem dargebotene Bruderhand auf's Neue reichten. Doch blieb diese Aussöhnung immer noch eine sehr vereinzelte. Selbst das freiere, vergeistigte Judenchristenthum hielt nicht nur, wie das Markus-Evangelium, seinen Unterschied von dem Paulinismus, sondern auch seinen Gegensatz gegen denselben noch immer fest. Ein Hauptzeugniß dieser Stellung ist der kanonische Brief des Jakobus, welcher wegen seiner unleugbaren Berücksichtigung der Briefe an die Römer und an die Hebräer erst in das Ende des ersten Jahrhunderts gesetzt werden darf *).

*) Vgl. de Wette, Einleitung in das N. T. S. 341

Das Gesetz, welches auch im Christenthum gilt, wird hier zwar fast ganz auf das reine Sittengesetz des Dekalogs beschränkt, so daß es ein vollkommenes Gesetz der Freiheit ist (1, 25. 2, 9—12), das von dem Ceremonialzwange befreite Christenthum ist nun das in dem Wesen des Menschen begründete Wort der Wahrheit (1, 18. 21). Gleichwohl wird die Grundlehre des Paulus von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben 2, 14 f. noch sehr ernstlich bekämpft. Und in der schon erwähnten Grundschrift der Clementinen liegt der judenchristliche Gegensatz gegen Paulus noch in seiner persönlichsten Gehässigkeit vor. Grund genug, daß die Schriften des Lukas, welche ziemlich in die Grenzscheide der beiden ersten Jahrhunderte fallen, ungeachtet ihres im Ganzen reinen Paulinismus eine mindestens beschwichtigende Haltung einnehmen. Namentlich ist es die Apostelgeschichte, welche unleugbar den judenchristlichen Vorurtheilen gegen Paulus und gegen die Gesetzesfreiheit des Paulinismus abwehrend entgegentritt. Ueber alle Mißhelligkeiten und Streitigkeiten der apostolischen Zeit wird ein versöhnlicher Schleier geworfen, und die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen wird gerade durch ausdrückliche Aufgebung der beiden Puncte, an welchen die johanneische Apokalypse so großen Anstoß nahm, des

---

d. 5. Aufl., Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 96 f.

Genusses der εἰδωλόθυτα und der πορνεία, gerechtfertigt *).

Vergleiche ich das Ergebniß dieser Betrachtung des ersten christlichen Jahrhunderts mit den Ansichten der Herren DD. Hase und v. Baur, so muß ich dem Erstern zwar völlig zugeben, daß man bereits in den letzten Zeiten des Paulus oder doch bald nach seinem Lebensende nicht mehr daran dachte, den gläubigen Heiden die ganze Strenge des mosaischen Gesetzes mit Beschneidung und Allem aufzulegen, daß sich das urapostolische Christenthum von dem eigentlichen Stockjudenthum sehr wesentlich unterscheidet. Dagegen muß ich darin gänzlich von ihm abweichen, daß ich die Urapostel immer noch entschieden auf die judenchristliche Seite stelle und dasjenige Christenthum, welches durch ihr Ansehen nach Paulus zu einer ziemlich allgemeinen Herrschaft kam, ungeachtet seiner freiern Gestaltung immer noch für judenchristlich halte. Stimme ich hierin wesentlich mit Hrn. D. v. Baur überein, so muß ich doch das bleibende Wesen der judenchristlichen Richtung noch etwas anders auffassen. Anstatt der beiden von diesem Gelehrten an-

*) Vgl. Apg. 15, 26. 29 mit Offbg. Joh. 2, 14. 20. Ich glaube die πορνεία hier ebenso wenig als in der Apokalypse ganz uneigentlich fassen zu dürfen, höchstens als Typus der heidnischen Lebensweise überhaupt nehmen zu dürfen. In allem Uebrigen stimme ich mit der lichtvollen Erörterung Zeller's in seinem gründlichen Werke über die Apostelgeschichte (Stuttg. 1854, S. 241 f.) überein.

gegebenen Grundbestimmungen, daß das Judenchristenthum an dem aristokratischen Particularismus des Judenthums und an dem Widerwillen gegen den Apostel Paulus festhielt, möchte ich vielmehr zwei andre setzen. Das Formalprincip des Judenchristenthums blieb in allen seinen Gestaltungen die Oberhoheit der Urapostel, welche mehr oder weniger einen bestimmten Gegensatz gegen die apostolische Stellung des Paulus in sich schloß. Das Materialprincip blieb die Anhänglichkeit an das Gesetz, welches man wenigstens nach seiner sittlichen Grundansicht auch bei den Heiden einführte, und damit hängt augenscheinlich der Vorzug zusammen, welchen man selbst innerhalb des Christenthums immer noch gern dem jüdischen Vollblut beilegte. Beides vereinigt sich in dem Princip der Auctorität, welchem der Paulinismus sowohl formell durch die apostolische Ebenbürtigkeit des Heidenapostels als auch materiell durch die Freiheit von dem Gesetze und die innere Selbstgewißheit des rechtfertigenden Glaubens das Princip der geistigen Freiheit gegenübersetzte. Es wäre eine sehr einseitige Auffassung, wenn man das geschichtliche Recht nur auf der Seite des Paulinismus anerkennen wollte, da auch das Judenchristenthum mit seinem ganzen Realismus dazu nothwendig war, um die festen Formen in Verfassung und Leben zu schaffen, ohne welche die geistige Beweglichkeit des Paulinismus keinen dauernden Bestand gehabt haben könnte. Der Realismus dee Urapostel und der Idealismus des Apostels der Heiden sind vielmehr die beiden

sich gegenseitig ergänzenden Gestaltungen, in welchen die innere Macht des Christenthums sich zuerst offenbarte.

III. Das nachapostolische Zeitalter oder die Bildung des Katholicismus.

Mußten wir uns darin von Hrn. D. Hase entfernen, daß wir die völlige Aussöhnung der beiden großen Gegensätze des apostolischen Zeitalters im ersten Jahrhundert noch nicht annehmen konnten, so haben wir also diese völlige Verschmelzung und Aussöhnung, welche durch die Ausbildung der katholischen Kirche erfolgte, mit Hrn. D. v. Baur erst in dem weitern Verlauf des zweiten Jahrhunderts aufzusuchen. Der Eintritt des zweiten Jahrhunderts bildet in der Auffassung dieses ausgezeichneten Gelehrten keinen eigentlichen Wendepunct. Es sind ja nur die alten Gegensätze des Judenchristenthums und des Paulinismus, welche sich zwar auf der einen Seite immer weiter von einander entfernen und schroff gegenüber treten, aber auf der andern Seite auch einander annähern und nach einer Reihe von vermittelnden Schritten endlich ganz aussöhnen und verschmelzen. Diese Aussöhnung geschieht recht eigentlich durch bloße Abstumpfung des ursprünglichen Gegensatzes. Namentlich ist dieselbe an den Schriften der apostolischen Väter und an Justin zu bemerken, welche man ebensowohl von der paulinischen als auch von der judenchristlichen Seite aus auffassen kann. „Da das Resultat immer dasselbe ist,

ob man den Ausgangspunct zur Beurtheilung dieser Schriften auf der einen oder der andern Seite nimmt, so ist dieß der deutlichste Beweis, daß sie überhaupt einen indifferenten, neutralisirenden, äußerlich vermittelnden Charakter an sich tragen; was sie von einander unterscheidet, kann daher nur nach solchen Merkmalen bestimmt werden, an welchen sich eine größere oder geringere Hinneigung auf die eine oder die andre Seite zu erkennen giebt" *). „Betrachtet man den Lehrcharakter dieser Schriften, so stimmen sie nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Hirten des Hermas so überein, daß die Differenzen der beiden Richtungen, der paulinischen und der judenchristlichen, sich schon ganz an einander abgerieben zu haben scheinen, um sich in eine neutrale Lehrform aufzulösen, in welcher Glaube und Werke unvermittelt neben einander stehen" (ebdas. S. 120). Ihren Abschluß erreichte diese gegenseitige Annäherung in Rom durch die friedliche Vereinigung der beiden Apostel Petrus und Paulus, in Kleinasien durch das über den Gegensatz von Judenchristenthum und Paulinismus erhabene johanneische Evangelium, dessen Entstehung sich nur auf dem Uebergang zu der katholischen Kirche begreifen läßt, welchen uns in der römischen Kirche die Sage von den beiden Aposteln Petrus und Paulus bezeichnet (ebd. S. 131 f.). Derselbe Entwickelungsproceß, dessen Ziel die katholische Kirche ist, stellt sich in dem johannei-

*) Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 117.

schen Evangelium nach seiner ideellen, in der römischen Kirche nach seiner praktischen Seite dar (ebd. S. 155).

Bei dieser gewiß tief eindringenden Auffassung der Entstehung des Katholicismus, welcher man wegen des vielen Vorzüglichen auch einzelne nicht haltbare Behauptungen zu gut halten kann*), muß sich doch wohl die Frage aufdrängen, was denn die beiden Gegensätze, die sich ja immer noch zum Theil in ihrer ursprünglichen Schroffheit behaupteten, dazu trieb, sich nicht bloß friedlich zu stellen, sondern sogar völlig in einander überzugehen. Begreift man es wohl, daß sie sich einander annäherten und in gegenseitige Berührung traten, so behalten sie doch in den bereits erörterten Schriften beider Richtungen immer noch ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit bei, und auch in den Schriften der apostolischen Väter ist die Verwischung dieser Unterschiede mehr behauptet als nachgewiesen worden. Das zweite Jahrhundert ist freilich nicht mehr lediglich durch jenen Gegensatz der apostolischen Zeit bestimmt, aber nur, weil durch das Auftreten des Gnosticismus ein ganz neuer Gegensatz eingeführt, die Streitfrage wesentlich verändert, der alte Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus zurückgedrängt wurde. Das ganze Judenchristenthum mußte sich jetzt mit dem gemäßigten Paulinismus wenigstens darin

---

*) Z. B. die Meinung, daß noch Hegesippus den Apostel Paulus bekämpft haben solle (a. a. O. S. 77 f.), in deren Abweisung ich in meinen apostol. Vätern S. 102 ziemlich mit Hrn. D. Hase (Tübinger Schule S. 66) zusammentreffe.

völlig Eins wissen, daß auch diese Richtung das gnostische Extrem verwarf, und die beiden alten Gegner trafen nun in der Gemeinsamkeit des Antignosticismus völlig zusammen. Dieser Einfluß des Gnosticismus auf den kirchlichen Entwickelungsgang liegt so nahe, daß er auch von Hrn. D. v. Baur nicht ganz unberührt bleiben konnte. „Die vielfachen Anklänge an die Gnosis und ihre eigenthümlichen Lehren, die sich in den drei Briefen an die Epheser, Kolosser und Philipper [?] finden, weisen ihnen von selbst ihre Stellung in der nachapostolischen Zeit an, noch unmittelbarer und bestimmter aber versetzen uns in die Zeit der häretischen Gnosis die Pastoralbriefe, welche gleichfalls in der Reihe der von der paulinischen Seite ausgegangenen Einheitsbestrebungen ihre eigene Stelle einnehmen. Sie gehören in eine Periode der Entwickelungsgeschichte der werdenden Kirche, in welcher die schon von den Häretikern drohende Gefahr und der gegen sie nothwendig gewordene Widerstand das Bedürfniß der Befestigung der kirchlichen Einheit, des engern Zusammenschlusses der verschiedenen Glieder der kirchlichen Gemeinschaft und einer auf alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens sich erstreckenden Organisation der Kirche sehr nahe legen mußte" (a. a. O. S. 110). Fragt man, warum dieser Einfluß des Gnosticismus auf die Bildung des Katholicismus nur im Vorübergehen berührt wird, so liegt die Antwort in der Auffassung des Gnosticismus selbst, welche Hr. D. v. Baur bisher vertreten hat. Die Erscheinungen des

Gnosticismus sollen nicht bloß ihren eigenen Anfangspunct haben, sondern auch einen so eigenthümlichen Kreis bilden, „daß es im Grunde nur der Name des Christenthums ist, in welchem sie mit dem Uebrigen, das zum Inhalt der ältesten Kirchengeschichte gehört, ihren gemeinschaftlichen Berührungspunct haben" (a. a. O. S. 159 f.). So wichtig nun auch nichtsdestoweniger die Bedeutung dieser Systeme für die Entwickelungsgeschichte der katholischen Kirche gewesen sein soll, so kommen wir doch bei einer solchen Auffassung des Gnosticismus nie über einen äußerlichen Einfluß hinaus, indem das Positive des Christenthums, welches der Gnosticismus verflüchtigte, in der katholischen Kirche um so eifriger festgehalten wurde. Die Gnosis des zweiten Jahrhunderts soll ja eine im Grunde außerhalb des Christenthums stehende Religionsphilosophie gewesen sein. „Der substanzielle Inhalt ist aus der heidnischen Philosophie, was vom Christenthum hinzugekommen ist, ist mehr nur ein Accidens an der Substanz der Gnosis" (a. a. O. S. 167). Gleichfalls nur im Vorübergehen weis't Hr. D. v. Baur a. a. O. S. 226 darauf hin, daß die Gnosis auch wieder so viel dem Christenthum Verwandtes und mit ihm Uebereinstimmendes hatte, „daß das Verhältniß des Christenthums zur Gnosis keineswegs uur ein feindseliges und abstoßendes sein konnte." Das Ueberwiegende in der Baur'schen Auffassung bleibt doch, daß die Gnosis eine dem geschichtlichen Charakter des Christenthums so widerstreitende Richtung haben mußte, weil sie selbst etwas

ganz Andres war als das Christenthum (a. a. O. S. 232). Diese Ansicht von dem Verhältniß des Gnosticismus zum Christenthum und zu dem Entwickelungsgang der Kirche im zweiten Jahrhundert stimmt allerdings mit derjenigen, welche ich namentlich in meinen Untersuchungen über das Evangelium Johannis, die Briefe des Ignatius und die clementinischen Schriften vertreten habe, so wenig zusammen, daß ich es wohl begreife, wie meine Auffassung des johanneischen Evangelium nicht bloß bei Hrn. D. Hase offenen und bestimmten Widerspruch finden mußte, sondern auch vom Hrn. D. v. Baur nicht anerkannt werden konnte. Derselbe verkennt zwar die Berechtigung meiner johanneischen Forschungen nicht, welche sich mit einer Seite der johanneischen Frage beschäftigt haben sollen, die an sich anziehend genug sei und in jedem Fall schärfer in's Auge gefaßt zu werden verdiente, kann sich aber auch jetzt weder von einer so unmittelbaren und speciellen Beziehung des vierten Evangelium zur Gnosis noch von einem so ausgesprochenen Dualismus, wie ich ihn gefunden habe, überzeugen *). Die Achtung, welche ich gegen die beiden genannten Gelehrten hege, erlaubt es mir nicht, über ihre Einwendungen gegen meine Auffassung des Johannes-Evangelium stillschweigend hinwegzugehen. Und da ich bei Hrn. D. v. Baur gar keine auf die Sache selbst eingehenden Gründe finde, so muß ich mich bei ihm

*) An Hrn. D. Hase S. 59 f.

an das allgemeine Verhältniß der Gnosis zu der kirchlichen Entwickelung des zweiten Jahrhunderts halten, um dann zu einer genauern Erwägung des Gnostischen überzugehen, welches in dem johanneischen Evangelium nach Hrn. D. Hase gar nicht, nach Hrn. D. v. Baur nur in unbestimmter Beschränkung anzuerkennen ist. Ich betrachte 1) das allgemeine Wesen und den Verlauf des Gnosticismus, 2) den Gegensatz gegen denselben auf paulinischer und judenchristlicher Seite, 3) die Stellung des Johannes-Evangelium in der durch die Gnosis angeregten geistigen Bewegung.

1. Das allgemeine Wesen und der Verlauf des Gnosticismus.

Die gewiß sehr eindringende und förderliche Auffassung des Gnosticismus, welche Hr. D. v. Baur in in seinem Werke über die christliche Gnosis vor 20 Jahren dargelegt hat, ist in seinem neuesten Werke über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte zwar im Allgemeinen festgehalten, aber doch auch in nicht unwichtigen Puncten schärfer bestimmt und fortgebildet worden. Namentlich ist das Bestreben anerkennungswerth, die allgemeine Auffassung mehr mit dem geschichtlichen Verlauf und der Aufeinanderfolge der gnostischen Systeme in Einklang zu setzen, also mit Cerinth zu beginnen, obwohl die Stellung des Basilides zwischen Valentin und Marcion immer noch eine Abweichung von dem wirklichen Entwickelungsgange ist, und die Ansicht von

dem System der clementinischen Homilien als einer eigenen Form des Gnosticismus auch ferner gewichtigen Bedenken unterliegen wird. Das Neue und Eigenthümliche des Gnosticismus besteht nach dieser Darstellung darin, daß Gott und Welt, Geist und Materie, Absolutes und Endliches, Weltentstehung, Weltentwickelung und Weltende den ganz neuen Gesichtskreis bilden, in welchem sich die Gnosis bewegt. Das Christenthum wird nicht als Heilsprincip, sondern als Weltprincip aufgefaßt, und durch diese schrankenlose Erweiterung ging der specifisch geschichtliche Charakter des Christenthums verloren. Das Interesse, welches der Gnosis zum Grunde liegt, ist nicht sowohl ein religiöses, sondern vielmehr ein speculatives und philosophisches. Die Gnosis bezeichnet ja das Wissen in seinem specifischen Unterschied vom Glauben, insbesondere wiefern es durch die allegorische Schrifterklärung mit der positiven Religion vermittelt wird. So ist der christliche Gnosticismus eine Umdeutung und Umbildung der griechischen Philosophie oder der aus ihr hervorgegangenen alexandrinischen Religionsphilosophie in das Christenthum. Dieser außerchristliche Charakter der Gnosis verräth sich unmittelbar in ihrem so scharf ausgeprägten, durch Alles hindurchgehenden Dualismus von Geist und Materie. Dasselbe gilt von dem Begriff des Demiurgen als des tief unter dem höchsten Gott stehenden Weltschöpfers, welcher nicht (was allerdings zunächst liegt) aus dem Judenthum, sondern vielmehr aus dem Platonismus und der griechischen Mythologie in die gno-

stischen Systeme gekommen sein und dann als das mittlere Princip des Psychischen zwischem dem Pneumatischen und dem Materiellen zum Ausdruck der untergeordneten Stellung der jüdischen Religion gemacht sein soll. In der Auffassung Christi soll noch am meisten der christliche Charakter der Gnosis hervortreten. Aber auch Christus ist den Gnostikern nicht sowohl Heilsprincip, sondern vielmehr allgemeines kosmisches Princip (a. a. O. S. 159—173).

Bei aller Anerkennung des Wahren und Richtigen, welches diese Auffassung enthält, glaube ich doch auch jetzt noch eine andre vertreten zu müssen, in welcher die specifische Eigenthümlichkeit und die christliche Bedeutung des Gnosticismus mehr zu ihrem Rechte kommen *). Der Gnosticismus ist freilich eine christliche Religionsphilosophie, aber eben eine bestimmte Gestaltung derselben, welche sich von jeder andern, z. B. von der alexandrinischen Theologie, sehr wesentlich unterscheidet. Und wollen wir diese eigenthümliche Bestimmtheit des christlichen Gnosticismus auffinden, so müssen wir uns vor Allem an dasjenige halten, worin man in ältester Zeit den Unterschied der falschen, häretischen Gnosis von der rechtgläubigen Kirchenlehre gesetzt hat. Als die eigenthümliche Grundlehre des häretischen Gnosticismus geben die Kirchenlehrer einstimmig die persönliche Unterscheidung

*) Vgl. meine Schriften über das Ev. und die Briefe Johannis S. 65 f. und über die apostol. Väter S. 243 f.

des vollkommenen Gottes, dessen Offenbarung das Christenthum ist, und des unvollkommeuen Weltschöpfers an, welcher als der niedere Schöpfer der Körperwelt und der Gott des Alten Testaments erscheint. Diese Lehre vom Weltschöpfer ist für Justin die Blasphemie des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs (Dial. c. 35. 80), für Irenäus das primum et maximum capitulum, mit welchem er seine Bestreitung des Gnosticismus beginnt (adv. haer. II, 1, 1). Nach diesem Gesichtspunct faßt Irenäus auch adv. haer. II, 19 seine gnostischen Gegner zusammen, die schola eorum, qui sunt a Valentino et a reliquis hereticorum, quotquot Demiurgum, id est fabricatorem et factorem huius universitatis, solum existentem Deum, male tractant *). Diese Lehre kann Tertullian (adv. Valentin. c. 18) nur mit Schaudern aussprechen. Warum sollen nicht auch wir die Unterscheidung des vollkommenen, rein geistigen Gottes von dem Gott der Körperwelt und des Judenthums als die Grundlehre der Gnostiker betrachten, aus welcher sich alle weitern Eigenthümlichkeiten ihrer Weltansicht von selbst ergeben? Die Trennung dieser beiden Götter und ihrer Gottesreiche ist

*) Schon in der Vorrede zu seinem Werke bezeichnet Irenäus ja die Gnostiker als Solche, welche Viele unter dem Vorgeben der Gnosis dem Schöpfer dieser Welt entfremden, als könnten sie etwas Höheres und Größeres zeigen über dem Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Das sei die blasphemische und unfromme Gesinnung gegen den Weltschöpfer.

ja das metaphysische Princip des durch Alles hindurchgehenden Dualismus, welcher freilich, da das eine Reich rein geistig, das andre körperlich ist, mit dem Gegensatz von Geist und Materie zusammenfällt? Und zieht sich diese Grenzscheide durch das Universum hindurch, so kann der Christus des höchsten Gottes freilich nur ein schlechthin überirdisches, rein göttliches Wesen sein, welches an sich mit der Körperwelt gar nichts zu thun hat. Daher mußten die Gnostiker in der irdischen Erscheinung des Erlösers entweder ächt dualistisch eine göttliche und eine menschliche Persönlichkeit unterscheiden, deren Vereinigung nur äußerlich und vorübergehend war, oder in der schroffsten Gestaltung des Dualismus sogar diese Berührung des himmlischen Christus mit einem menschlichen Träger aufheben, das Menschliche überhaupt zu bloßem Schein verflüchtigen. Ist die Trennung des Weltschöpfers von von dem vollkommenen Gott des Christenthums nicht offenbar die Wurzel, aus welcher der Dualismus und der Doketismus der Gnostiker mit innerer Nothwendigkeit hervorgehen mußten? Es kommt also vor Allem darauf an, diese Grundlehre des Gnosticismus in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen. Hr. D. v. Baur will seine Auffassung der Gnosis als einer auf außerchristlichem Gebiete entsprungenen und auf das Christenthum nur übertragenen Religionsphilosophie auch an dieser Lehre durchführen. Schon der Platonismus habe ja seinen Demiurgen gehabt. Aber der platonische Demiurg hat, wie Hr. D. v. Baur a. a. O. S. 170 selbst treffend

erinnert, eine ganz andere Stellung als der gnostische. Er steht über den θεοὶ θεῶν, den Göttern der mythischen Naturreligion, als der Eine Gott. „In dem platonischen Demiurg löst sich der mythische Polytheismus in einen Monotheismus auf, dessen höchste Wahrheit eben darin besteht, daß an die Stelle des unbestimmbar Vielen das schlechthin Eine tritt, in welchem zwar die Einheit der Ausdruck der absoluten Idee ist, aber auch das mythische Element sich dadurch in seinem Rechte behauptet, daß der Eine Weltschöpfer ein freithätiges persönliches Wesen derselben Art ist wie die Götter des mythischen Volksglaubens.“ Da der Demiurg des Plato in der That ein Ausdruck der höchsten Gottheit ist, so bleibt, wenn er gleichwohl schon die untergeordnete Stellung des gnostischen Demiurgen haben soll, freilich nichts übrig, als schon seine Persönlichkeit für das Niedere zu erklären, über welchem die unpersönlichen Ideen als die ewigen Urbilder seines Schaffens stehen. Aber was giebt uns irgeud ein Recht, diesen Grundsatz der neuesten Philosophie schon den alten Gnostikern, und gar schon einem Cerinth beizulegen? Ich kann daher auch mit dem, was wir weiter lesen, nicht ganz einverstanden sein: „Alle jene Wesen der Aeonenwelt, in welchen die Idee des Absoluten in ihren verschiedenen Beziehungen dargestellt ist, sind mythische Gestalten, und der Demiurg unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, daß gemäß der niedrigen Stufe, auf welcher er steht, auch seine mythische Form eine um so concre-

tere ist. Er ist der Reflex und Repräsentant des populären mythischen Gottesbewußtseins. Daß die Gnostiker den Demiurg mit dem Gott des Judendenthums identificirten, hat seinen nächsten Grund darin, daß der Gott des Alten Testaments vorzugsweise als Schöpfer und Herr der Welt geschildert wird, aber es spricht sich darin auch die Ansicht aus, welche die Gnostiker von der alttestamentlichen Religion hatten. Sie konnten sie nur auf eine Stufe der religiösen Entwickelung stellen, auf welcher das religiöse Bewußtsein sich noch nicht über eine Vorstellung erhoben hatte, welche, wie die des Demiurg, noch so viele sinnliche Elemente an sich hatte." Wie kann ein Demiurg, welcher in einer Reihe von mythischen Persönlichkeiten die letzte und niedrigste Stelle einnimmt, mit dem platonischen, welcher über allen andern Göttern steht und unmittelbar auf die Ideen hinblickt, einerlei sein? Und wo fände sich gerade bei den ältesten Gnostikern eine sichere Spur, daß dieselben ihren Demiurgen aus der griechischen Philosophie oder Mythologie mitgebracht und dann auf den Gott des Judenthums übertragen haben sollten? Cerinth, welchen auch Hr. D. v. Baur mit Recht als den ersten bekannten christlichen Gnostiker bezeichnet, ist freilich durch die alexandrinische Bildung hindurchgegangen, aber noch so sehr Judenchrist, daß er die fortwährende Verbindlichkeit des Gesetzes (wohl in philonischer Deutung) für die Christen lehrte und den Apostel Paulus verwarf. Warum soll

der tief unter dem höchsten Gott stehende Engel, welcher zu den weltschöpferischen Mächten gehört und das Gesetz gegeben hat*), nach der ursprünglichen Anschauung des Cerinth nicht eben der Gott des Alten Testaments gewesen sein? Die untergeordnete Stellung dieses Gottes ist allerdings schon ein Ausdruck davon, daß das Judenthum nicht die höchste göttliche Offenbarung ist; aber was hat der platonische Demiurg damit zu thun? Wir haben nicht einmal davon Kunde, daß Cerinth auf den Gott der Körperwelt und des Gesetzes schon den Namen des Demiurgen übertrug. Ebenso wenig kann es bei den gewiß zu den ältesten gnostischen Seiten gehörenden Ophiten oder Naassenern einem Zweifel unterliegen, daß sie von dem Gott des Judenthums ausgingen, ohne an den platonischen Demiurgen nur zu denken. Sie geben ihm ja den hebräischen Namen Jaldabaoth (Sohn des Chaos), wie auch die andern auf ihn folgenden Engel hebräische Namen, und zwar gerade die Gottesnamen des Alten Testaments führen**). Solche

---

*) Epiphanius Haer. XXVIII, 1 *φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι, καὶ τὸν δεδωκότα νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κοσμον πεποιηκότων.*

**) Irenäus adv. haer. I, 30, 5: Et nomina autem mendacio suo talia posuerunt: eum enim, qui a matre primus sit, Jaldabaoth vocari; eum autem qui sit ab eo Jao [Jahve]; et qui ab eo, Sabaoth [Zebaoth] magnum; quartum autem Adoneum et quintum Eloeum etc. Vgl. Epiphanius Haer.

alttestamentliche Benennungen der weltschöpferischen Mächte sind bei den ältesten gnostischen Secten so überwiegend, daß man wohl meinen darf, der seit den Valentinianern geläufige Name des Demiurgen gehöre überhaupt erst einer spätern Ausbildung der Gnosis an. Noch Basilides gebrauchte mindestens weit überwiegend einen andern Namen, nämlich den des Archon. So wahrscheinlich es also sein mag, das der Name des δημιουργός sich an Plato anschloß, so sind doch in jedem Falle die alttestamentlichen Gottesnamen das Ursprünglichere, und es kann um so weniger zweifelhaft sein, daß die Grundanschauung der Gnostiker nicht der platonische Demiurg, sondern der Gott des Alten Testaments als der untergeordnete Gott der Körperwelt war. Unmöglich kann daher der Gnosticismus so außerchristlichen Ursprungs sein. Seine Grundlehre von dem Unterschied der beiden Götter des Alten Testaments und des Christenthums ist nur der metaphysische Ausdruck für das Neue und Absolute der christlichen Religion, der nächste Fortschritt der christlichen Lehrentwickelung nach den Gegensätzen der apostolischen Zeit. Schon früher hatte man geglaubt, daß das mosaische Gesetz nicht unmittelbar von dem höchsten Gott, sondern durch Engel gegeben sei, und da sich diese Lehre nicht bloß in paulinischen Schriften (Gal. 3, 19, vgl. Hebr. 2, 2. Apo-

---

XXXVII, 3 f. XL, 5. Weiteres s. in meiner Schrift über das Ev. Johannis S. 165 f.

stelg. 7, 53), sondern auch bei den Juden nachweisen läßt *), so begreifen wir es um so mehr, daß gerade der judenchristliche Cerinth auf diese Engel der Gesetzgebung auch die Weltschöpfung zurückführte, um den höchsten Gott, der sich durch Christus am vollkommensten geoffenbart hat, in seiner Erhabenheit über alles Körperliche festzuhalten. Freilich war damit das Princip eines metaphysischen Dualismus ausgesprochen, welcher die Geistes- und die Körperwelt von einander trennte. Aber dieser Dualismus braucht gar nicht eine Uebertragung des heidnischen Gegensatzes von Geist und Materie auf das christliche Gebiet zu sein, sondern hat in dem schroffen Supranaturalismus des spätern Judenthums, welcher fast jeden Zusammenhang der übersinnlichen und der sinnlichen Welt aufhob, und in dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch, von dem zukünftigen und von dem jetzigen Weltalter eine gewiß weit näher liegende Grundlage. Es war ja allgemein christlicher Glaube, daß die bestehende Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen sei (vgl. Röm. 8, 20) und einer gänzlichen Umgestaltung entgegengehe. Diese Ansicht ward nur auf ihren principiellen Ausdruck gebracht durch die Lehre, daß der höchste Gott an der Schöpfung dieser Körperwelt nicht unmittelbar betheiligt sei. Das Bestreben, Alles auf sein metaphysisches Princip zurückzuführen, in seiner allgemeinen Bedeutung aufzufassen, ist allerdings das

*) Vgl. meinen Galaterbrief S. 166 f.

Speculative (oder wenn man will Religionsphilosophische) in dem Gnosticismus, was namentlich in der Erlösungslehre hervortritt. Christus wird nur deßhalb zu einem kosmischen Princip gemacht, weil die Erlösung nicht mehr auf die Menschheit beschränkt, sondern in einer ganz universellen Fassung zum Weltprincip, zum Ziel des gesammten Weltlaufs gemacht wird. Und gerade hier kann von einem außerchristlichen Ursprung des Gnosticismus so wenig die Rede sein, daß sich vielmehr, unbeschadet des unterstützenden Einflusses heidnischer Bildung und Philosophie, der innere Trieb der christlichen Lehrentwickelung gar nicht verkennen läßt, das Absolute des Christenthums universell, in dem Zusammenhang einer umfassenden Weltansicht aufzufassen. Wie man auch über den Dualismus und Doketismus der Gnosis urtheilen möge, in jedem Falle war sie der erste Versuch einer vom christlichen Princip aus durchgeführten Weltansicht, und es ist leicht zu sehen, daß das Geistige und Ideelle des Christenthums, was sich in der gnostischen Erhebung über Judenthum und Körperwelt zu der absoluten Gottesidee ausspricht, zuerst noch mit dem Gegensatz des Materiellen zu kämpfen hatte, ehe es gelingen konnte, auch diesen Gegensatz in der Einheit des geistigen Gottesreichs zu begreifen.

Nach dieser Auffassung schließt sich die gnostische Zeitbewegung sehr innig an die Lebensfrage der apostolischen Zeit an. Das Neue und Absolute des Christenthums hatte der Paulinismus im Gegensatz gegen das

gesetzlich beschränkte Judenthum geltend gemacht, und seinem innern Einflusse hatte sich, wie wir gesehen haben, sogar das mächtige Judenchristenthum nicht entziehen können. Aber freilich war selbst der Paulinismus innerhalb des Gesichtskreises stehen geblieben, in welchem sich das unmittelbar religiöse Bewußtsein bewegt, und über die geschichtliche Betrachtung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, über die subjective Sphäre der innern Erfahrung des Gesetzes- und des Glaubenslebens nicht hinausgegangen. Unumgänglich war nun der Fortschritt von dem Religiösen zum Religionsphilosophischen, von dem Geschichtlichen und Anthropologischen zu dem umfassendsten Gesichtskreis metaphysischer Betrachtung. Die Gnosis ist der erste Versuch, von der Höhe der absoluten Gottesidee, von der Idee eines rein geistigen Gottes aus den ganzen Weltlauf, dessen Seele die Religionsgeschichte ist, zu begreifen. Ihr Auftreten in der Grenzscheide der beiden ersten Jahrhunderte ist der große Wendepunct, welcher die nachapostolische Zeit von der apostolischen trennt, und wie alle Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts von nun an eine bestimmte, sei es freundliche oder feindliche, Stellung zu der gnostischen Bewegung einnahmen, so mußte das einmal ausgesprochene Princip des Gnosticismus sich Schritt für Schritt in einer reichen Fülle von Erscheinungen verwirklichen.

Da die Gnosis, wie man an Cerinth sieht, aus dem herrschenden, sogar antipaulinischen Judenchristenthum hervorgegangen ist, so darf es uns nicht befremden, daß sie in dem

ersten Stadium ihres Verlaufs den Stoff ihrer Anschauungen noch weit überwiegend aus dem alttestamentlichen Gedankenkreise entlehnt. Dieser Anschluß an das Alttestamentliche bedarf bei Cerinth kaum einer höhern Nachweisung. Auch bei den gewiß in die Anfänge des Gnosticismus gehörenden Ophiten oder Naassenern ist diese Thatsache unverkennbar, wenn wir uns an die Darstellungen des Irenäus, Epiphanius und Theodoret halten, welche allein eine vollständige Uebersicht des Ganzen gewähren. Auf hebräischer Grundlage beruht ja die Weiblichkeit des heiligen Geistes in der Höhe des reinen Lichtreichs, aus dem חָכְמוֹת der Sprüchwörter Salomo's 9, 1. 14, 1 ist der Name Ἀχαμώθ entnommen, welchen diese Gnostiker der gefallenen Sophia gaben, die zuerst in ihrem System eine bedeutungsvolle Rolle einnimmt. Hebräisch und alttestamentlich sind, wie wir sahen, die Namen des Jaldabaoth und der andern weltschöpferischen Mächte. Die ganze Religionsgeschichte des Alten Testaments vom Sündenfall bis zu Ende ist in das System der Ophiten aufgenommen. Das System des Saturnin schärft zwar schon den gnostischen Dualismus zu der Schroffheit des persischen Dualismus, nimmt aber doch noch eine dem Judenthum möglichst freundliche Haltung ein, da der Judengott nebst den andern weltschöpferischen Mächten ungeachtet seines Abstands von dem höchsten Gott mindestens auf der Gegenseite des bösen Princips steht, an dem Satan seinen ärgsten Feind

hat *). Es ist nur die alttestamentliche und judenchristliche Grundlage, mit welcher wir die Gnosis in ihrem ersten Stadium ringen sehen, nm das Absolute des Christenthums so darzustellen, die christliche Erlösungsidee so zum Weltprincip zu machen, wie es namentlich bei den Ophiten schon der Fall ist. Wird nun durch Basilides und Valentin ein neues Stadium der Gnosis, ihre eigentliche Blüthezeit, bezeichnet, so kann der Unterschied dieser Systeme von den ältern eben nur darin bestehen, daß das christliche Princip der Gnosis sich nun zu einer reinern Entwickelung hindurch gekämpft hat. Es ist nicht zufällig, daß Basilides **) seine Gnosis zwar vorwiegend

---

*) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 2: a Salana, quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus ostendit, maxime autem Judaeorum Deo, was in den Philosophumena VII, 28, p. 246 wörtlich übersetzt ist. Nur ist hier statt *μάλιστα δὲ τὸν τῶν Ιουδαίων θεόν* wohl zu lesen *τῷ τῶν Ἰουδαίων θεῷ.*

**) Ueber die Darstellung des Systems dieses Gnostikers nach den Philosophumena VII, 19, p. 230 f. bei Baur (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 187 f.) will ich hier nicht rechten, obwohl ich nach wohlerwogenen Gründen die ächte Lehre des Basilides nur in den bisher bekannten Bruchstücken und Darstellungen bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Epiphanius, Theodoret u. A. finden kann, vgl. meine clem. Recognitionen und Homilien S. 133 f., Literar. Centralblatt 1852, Nr. 28, S. 443, Theol. Jahrb. 1854, S. 508 f. Ich glaube überhaupt, die Darstellungen der gnostischen Systeme in den Philosophumena bedürfen noch sehr der kritischen Untersuchung, ob sie nicht spätere Erscheinungen der einzelnen gnostischen Schulen vor Augen haben.

auf Petrus durch Vermittelung eines Glaukias zurückführt, aber doch auch schon den von Cerinth noch verworfenen Paulus anerkennt und benutzt *), und daß Valentin sein System durch Vermittelung eines Theudas schon ganz von Paulus ableitet **). Je mehr sich die Gnosis von ihrer judenchristlichen Grundlage entfernte, desto befreundeter ward ihre Stellung zu dem Paulinismus. So schonend das Verhältniß ist, in welches namentlich Valentin das geistige Reich des Christenthums zu dem Reiche der Körperwelt und zu der alttestamentlichen Religion stellte, so sehr namentlich dieses tiefsinnigste von allen gnostischen Systemen einen stetigen Zusammenhang in der Weltentwickelung und Religionsgeschichte festzuhalten suchte: so steht das gnostische Bewußtsein hier doch mit voller Freiheit und Selbständigkeit allem Demjenigen gegenüber, was es von der geistigen, im Christenthum aufgeschlossenen Welt unterscheiden muß. Je mehr sich die gnostische Weltansicht zu einem Alles umfassenden, innerlich zusammenhängenden Ganzen abschließt, desto weniger ist freilich gerade bei Valentin auch der Einfluß griechischer Philosophie zu verkennen. Allein der eigentliche Kern des valentinischen Systems ist gleichwohl nicht aus dieser Quelle abzuleiten, da es im

---

*) Vgl. die Erörterung über Röm. 7, 9 bei Origenes Comm. in Epi. ad Romanos Lib. V, in der Ausgabe von de la Rue Tom. IV, p. 549.

**) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. VII, c. 17, p. 764.

Ganzen nur die Abklärung und Durchbildung der schon von den Ophiten ausgesprochenen Weltansicht ist. Es kommt daher schon der ältern Gnosis zu gut, wenn man mit Recht in der Blüthezeit der Gnosis das Christliche als einen so wesentlich organischen Bestandtheil des Systems erkennt, daß es davon nicht getrennt werden kann*). Ist die Gnosis hier ein wesentliches Glied der christlichen Lehrentwickelung, so muß sie diesem Zuge schon von Anfang an gefolgt sein. Vollends in dem letzten Stadium des Gnosticismus, welches durch das Auftreten Marcion's bezeichnet wird, verliert die Behauptung seines heidnischen, außerchristlichen Ursprungs, ja antichristlichen Wesens jeden Schein. Das Bestreben, welches der Gnosis vou Anfang an zum Grunde lag, die absolute Bedeutung des Christenthums im Zusammenhang einer umfassenden Weltansicht durchzuführen, macht sich hier in der schroffsten Abstoßung alles Nicht-Christlichen, in der Aufhebung jeder Vermittelung und jedes Zusammenhangs zwischen der Körperwelt des Judengottes und dem Geistesreich des christlichen Gottes geltend. Die Gnosis, welche mit der judenchristlichen Verwerfung des Paulus begann, schlägt hier in einen so entschiedenen Paulinismus um, daß die Urapostel nur noch als judaistische Verfälscher der allein von Paulus vertretenen evangelischen Wahrheit angesehen werden. Der strengere, orientalische Dualismus, den wir zuerst

*) Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 179.

bei Saturnin bemerken, und den ich auch bei Basilides als die Grundlage anerkennen muß, wird hier zum Ausdruck des ganz antijüdischen und antikosmischen Wesens des Christenthums. Der paulinische Gegensatz von Gesetz und Evangelium erreicht seine schärfste, metaphysische Zuspitzung durch den völligen Gegensatz, in welchem der Gott des Gesetzes und der Körperwelt zu dem schlechthin überweltlichen Gott des Evangelium steht. Wie man auch über diesen Dualismus urtheilen mag, unmöglich läßt sich seine tief christliche Bedeutung verkennen. Auf welchem Grunde beruht gerade hier die Behauptung, daß der gnostische Demiurg nicht aus dem Judenthum, sondern aus der Philosophie und Mythologie des Heidenthums stamme, daß der heidnische Gegensatz von Geist und Materie die Wurzel des gnostischen Dualismus sei? Selbst dem gnostischen Doketismus, welcher hier in seiner höchsten Ausbildung erscheint, liegt ja nur das Bestreben zum Grunde, die Göttlichkeit des Erlösers durch Abweisnng jeder Berührung mit Irdischem rein zu erhalten. Ist die innere Entwickelung des Gnosticismus, unbeschadet so mancher Ausschweifnngen und Verirrungen, nur aus seiner tief christlichen Bedeutung zu begreifen, so erklärt sich auch nur aus ihr der große Einfluß, welchen die Gnosis durch den Widerspruch, den sie hervorrief, und die nachhaltige Einwirkung, die sie gleichwohl auf den Entwickelungsgang des Christenthums im zweiten Jahrhundert ausgeübt hat.

2. Der Gegensatz gegen den Gnosticismus.

Von den beiden Gegensätzen der apostolischen Zeit mußte sich die judenchristliche Richtung, je mehr die Gnosis in ihrer Ausbildung eine antijüdische Richtung einschlug, am tiefsten verletzt fühlen. Die aus dem Judenthum beibehaltene Grundlehre von der Einheit Gottes und von der Weltschöpfung durch den höchsten Gott ward ja von den Gnostikern entschieden verworfen, welche über den Weltschöpfer als ein unvollkommenes Wesen zu der vollkommenen Gottesidee, und über das Judenthum als die untergeordnete Religion jenes Weltschöpfers zu dem Christenthum als der reinen Geistesreligion des höchsten Gottes hinausgingen. Es fehlt uns nicht an ächt judenchristlichen Urkunden des zweiten Jahrhunderts, aus denen der schroffe Gegensatz dieser Richtung gegen den Gnosticismus hervorgeht.

Ein ächtes Erzeugniß des Judenchristenthums ist schon der etwa 120—130 in Rom entstandene Hirt des Hermas *). Doch fällt diese Schrift noch zu sehr in

*) Zwar ist das in meinen apostolischen Vätern S. 165 f. nachgewiesene strenge Judenchristenthum dieser Schrift neuestens von Hrn. Julius Köstlin in einer Recension (im Reuter'schen Repertorium 1855, April S. 48 f.) in Zweifel gezogen worden, aber die hier vorgebrachten Gründe sind nicht geeignet, um zu überzeugen. Es erhellt aus Vis. 3, 5. Sim. 9, 30. 31, vgl. Vis. 2, 2 namentlich deutlich genug, daß die Anschauung der johanneischen Apokalypse von den nur zum Ersatz in das zwölfstämmige Gottesvolk aufgenommenen Heiden auch hier noch festgehalten ist, wie ich es bei

die ersten Anfänge der Verbreitung des Gnosticismus, als daß man hier eine eingehende Bekämpfung desselben erwarten dürfte *). Dagegen stellen uns die clementinischen Recognitionen, deren höheres Alter in Vergleichung mit den Homilien nun schon immer mehr anerkannt wird, noch den frischen Eindruck der gnostischen Bewegungen auf das judenchristliche Bewußtsein dar. Als Wortführer der judenchristlichen Richtung sagt Petrus Recogn. II, 56: „Wie sollten wir den Gott

---

den angeführten Stellen dargethan habe. Die hier erwähnten novelli in fide, die iuvenes, qui crediderunt, et qui credituri sunt, das gesegnete genus innocuum werden von dem Namensvetter des tüchtigen Kritikers gar zu unkritisch angesehen, als sollten sie nur eine später berufene, besonders reine und zuverlässige Klasse von Gläubigen (ohne alle bestimmtern Merkmale) bezeichnen. Und die Berufung auf das redire ad simulacra Sim. 9, 21 für die Anerkennung von Heidenchristen unter den 12 Nationen der Welt, welche offenbar eine Uebertragung des zwölfstämmigen Israel auf die ganze Menschheit sind, beweis't um so weniger, als wir schon in der ächt judenchristlichen Anschauung der Apokalypse (7, 4 f. 14, 4) den jüdischen Stamm und die heidnische Ergänzung der Messias-Gemeinde in einander fließen sehen. Man wird noch ganz andre Gründe suchen müssen, um den Judaismus des Hirten zu bestreiten, welchen auch Lipsius in seiner oben erwähnten Recension völlig zugiebt. Ich kann Hrn. J. Köstlin nur bitten, die a. a. O. S. 157 mitgetheilten Stellen zu beachten (wo Anm. 20, Z. 1 „Barnabasbrief" statt „Hermasbrief zu lesen ist).

*) Freilich fehlt nicht jede Rücksicht auf gnostische Erscheinungen, vgl. meine apostol. Väter S. 177, wo Anm. 36, Z. 3 zu lesen ist: „an Hermas Sim. 5, 7."

verlassen, in dessen Welt wir leben und alles zum Leben Nothwendige genießen, und irgend einem Gott folgen, von dem wir nicht nur nichts Gutes erlangen, sondern nicht einmal das, daß er ist, wissen können, weil er nämlich nicht einmal ist. Denn magst du ihn nun Licht nennen und heller als jenes Licht, welches wir sehen, so entlehnst du selbst den Namen von dem Schöpfer der Welt; magst du ihn selbst Substanz nennen über Alles, den Begriff bringst du von hier vor mit Steigerung der Rede; magst du Geist oder Güte oder irgend etwas Andres erwähnen, von hier entlehnst du die Wörter." Die gnostische Erhebung zu einem höhern Gott über dem Weltschöpfer erscheint hier als ein reines Spiel der Phantasie, und diese Speculation wird sehr richtig auf ihre principielle Wurzel zurückgeführt. Der gnostische Simon muß ja schon das reine Princip des Idealismus aussprechen: „Impossibile est omne quod ad cogitationem hominis venerit, non etiam re ipsa ac veritate subsistere" (II, 66). Wird in den Recognitionen die gnostische Weltansicht im Allgemeinen einfach abgewiesen, so ist in den etwa 160 entstandenen clementinischen Homilien die Stellung zum Gnosticismus schon nicht mehr eine bloß abstoßende. So schroff hier auch die Gnosis in ihrer marcionitischen Ausbildung zurückgewiesen und bekämpft wird: das Judenchristenthum dieser Schrift zeugt doch schon von einem solchen Einfluß des Gnosticismus, daß es von Hrn. D. v. Baur sogar als eine besondre Art desselben angesehen werden

konnte. Ohne so weit zu gehen, habe doch auch ich den tiefgreifenden Einfluß des Gnostischen in dieser Schrift nicht verkannt *). Es ist formell die freiere Stellung zu der Schrift des Alten Testaments, in welcher neben dem ewig Wahren auch Falsches zugegeben wird, materiell hauptsächlich die untergeordnete Anerkennung des marcionitischen Dualismus innerhalb der monotheistischen Weltansicht, worin sich dieser Einfluß der Gnosis offenbart. Es ist ja der Gegensatz der Gerechtigkeii und der Güte, wodurch sich die beiden Träger der göttlichen Weltherrschaft in dem jetzigen und in dem künftigen Weltalter, der Teufel und Christus unterscheiden. Selbst auf judenchristlichem Standpunct konnte man sich des gnostischen

*) Vgl. meine apostol. Väter S. 300 f. — Hr. D. Hase äußert sich in seinem Sendschreiben S. 64 über das Judenchristenthum der Clementinen so, als bilde es eine eigene (dritte) Form, von welcher man nicht recht wisse, ob sie das Bekenntniß einer Gemeinde, oder die Phantasie eines Einzelnen voll häretischer Zuthat gewesen sei. Hier spreche sich die Verzweifelung des Judenchristenthums an sich selbst aus, das [in der vorgesetzten Contestatio Jacobi] für den getauften Beschnittenen nur noch das Privilegium habe, diese Handschrift als eine heilige aufzubewahren, und für Paulus einen bloß persönlichen versteckten Groll, während ihr Held Petrus mit paulinischen (?) Grundsätzen prunke. Wollte ich auf diese allerdings von der meinigen sehr abweichende Ansicht eingehen, so müßte ich hier alle Ergebnisse meiner pseudoclementinischen Forschungen noch einmal vortragen. In keinem Falle stehen die clementinischen Homilien ganz außerhalb der stetigen Entwickelung, die sich an dem Judenchristenthum nachweisen läßt.

Gegensatzes nicht anders erwehren, als mit einem so unwillkürlichen, aber weitgreifenden Eingeständniß seiner geistigen Macht. So eifrig man also die monotheistische Weltansicht mit dem Realismus jüdischer Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit festhielt, man mußte gleichwohl innerhalb der Weltschöpfung einen solchen Gegensatz anerkennen, welcher, wenn er nicht ihre Einheit sprengen sollte, nur in dem Hinübergreifen eines vermittelnden göttlichen Princips, wie der göttliche Logos, seine befriedigende, zur Zeit noch abgewehrte Lösung finden konnte. Und je mächtiger der Einfluß der gnostischen Zeitbewegung war, desto mehr mußte sich auch das Judenchristenthum des zweiten Jahrhunderts an eine solche feste Auctorität anlehnen, wie es in den Kämpfen der apostolischen Zeit die Oberhoheit der Urapostel gewesen war. Eine feste Macht dieser Art konnte man jetzt nur noch in den Bischöfen finden, welche als Nachfolger der Apostel und als Statthalter Christi mit monarchischer Gewalt an der Spitze der Gemeinden standen. Und indem die clementinischen Homilien den unbedingten Gehorsam gegen diese Bischöfe predigen, stellen sie auf praktischem Gebiete den durch die gnostische Gefahr veranlaßten Uebergang des Judenchristenthums in den Katholicismus dar.

In denselben Anschluß an die katholische Kirche mündete aus dem gleichen Grunde auch der Paulinismus des zweiten Jahrhunderts aus. Zwar schloß sich

derselbe zum Theil ziemlich an die gnostische Bewegung an, wie es namentlich aus dem Brief an Diognet und aus den Bruchstücken der antijüdischen „Predigt des Petrus“ zu sehen ist. Aber bei aller Einwirkung der Gnosis nahm der Paulinismus nun zum großen Theile auch eine conservativere, durch die antignostische Haltung bezeichnete Wendung. Dieselbe nehme ich mit Hrn. D. v. Baur schon in dem Briefe an die Kolosser, noch mehr in dem Briefe an die Ephesier wahr. Das Hauptdenkmal dieses Uebergangs in den Katholicismus auf paulinischer Seite sind aber jedenfalls die sogenannten Hirtenbriefe des Paulus, deren geschichtliche Stellung durch die Baur'schen Forschungen wesentlich aufgehellt ist. Dieselben verleugnen zwar in der Lehre vom Glauben (2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5) die paulinische Grundlage nicht, aber mildern den Gegensatz gegen die judenchristliche Lehre durch nachdrucksvolle Hervorhebung der guten Werke (1 Tim. 2, 10. 5, 10. 25. 6, 18 2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 1, 16. 2, 7. 14. 3, 1. 8. 14). Sie bekämpfen den Gnosticismus in seiner vollen Ausbildung, da sie sogar das Hauptwerk Marcions, die Antithesen erwähnen (1 Tim. 6, 20). Und was sie an ihm bekämpfen, ist der Dualismus in allen seinen Aeußerungen, in der marcionitischen Verwerfung des Alten Testaments (vgl. 2 Tim. 3, 16), in der Askese und Enthaltsamkeit, durch welche sich die Marcioniten von allen Berührungen mit der Körperwelt mög=

lichst frei machen wollten (vgl. 1 Tim. 2, 14. 15. 4, 3. 7 f. 5, 23), in der Verwerfung einer erst zukünftigen, leiblichen Auferstehung (2 Tim. 2, 18). Vor Allem aber ist es die Beschränkung der Erlösung auf einen Theil der Menschheit, auf die Geistesmenschen des valentinischen Systems, woran der paulinische Universalismus den größten Anstoß nehmen mußte. Mit demselben Nachdruck, mit welchem Paulus dem Particularismus des Judenchristenthums entgegentrat, hebt noch dieser spätere Paulinismus (1 Tim. 2, 3 f. 4, 10. 6, 13. Tit. 2, 11) die Lehre hervor, daß Christus alle Menschen ohne Ausschluß erlösen und beseligen will *). Soll der Segen des Christenthums sich in unbeschränkter Allgemeinheit auf die ganze Menschheit erstrecken, so kann dieser Paulinismus auch nur in dem Anschluß an eine wirklich katholische Gestaltung der Kirche seine Befriedigung finden, in welcher durch ein festes Kirchenamt (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 7) die wahre Lehre vor den häretischen Neuerungen gesichert ist, die Ueberlieferung der Apostel fortgeerbt wird (1 Tim. 6, 19. 2 Tim. 1, 12—14. 2, 2).

Nur aus der gemeinsamen Gefahr, welche dem Judenchristenthum und dem Paulinismus von gnostischer Seite drohte, ist es zu begreifen, daß diese beiden Richtungen, so fern sie sich im Uebrigen noch standen, in dem

*) Vgl. Baur, Pastoralbriefe S. 18 f.

Anschluß an die durch die bischöfliche Monarchie sich gestaltende katholische Kirche zusammenfielen. Die einmal auf praktischem Gebiete vollzogene Einigung mußte auch dogmatisch durch eine gemeinsame Kirchenlehre verwirklicht werden. Eine solche gemeinsame Dogmatik hatte man freilich schon in gewissem Sinne, wenn man sich an das Allgemeine der apostolischen Lehre hielt und über die Unterschiede zwischen Paulus und den Uraposteln hinwegsah. So konnte man die Einheit des alttestamentlichen und des christlichen Gottes als die apostolische Lehre dem dualistischen Idealismus der Gnostiker gegenüberstellen. Allein hätte man sich hierauf beschränkt, so würde man weder die inneren Gegensätze wirklich versöhnt, noch die außerhalb der katholischen Einigung stehende Gnosis überwunden haben, welche jedenfalls den Vorzug einer umfassenden, vom christlichen Princip ausgehenden Weltansicht behalten haben würde. Es drängt sich daher die Frage auf, ob nicht selbst von der Gnosis aus ein dritter Entwickelungszug in die katholische Einigung ausmündete, durch welchen auch das Wahre der Gnosis, der universelle Gesichtskreis einer christlichen Weltansicht in die katholische Kirche überging.

3. Das Johannes-Evangelium in seiner Stellung zu der gnostischen Zeitbewegung.

Kann das johanneische Evangelium, wie wir sehen, als ein Werk des Apostels Johannes nicht begriffen wer-

den, so hat man dasselbe vor Allem darauf anzusehen, in welchem Verhältniß es zu der gnostischen Bewegung steht, die wir als die Lebensfrage der nachapostolischen Zeit erkannt haben. Die Ansicht, daß die johanneische Theologie, deren gestaltender Einfluß auf die Erzählung sich uns bereits ergab, eine einfachere Fassung und praktische Wendung des gnostischen Gedankenkreises sei, hat freilich noch mit vielfachem Widerspruch zu kämpfen. Um so aufrichtiger bin ich Hrn. D. Hase dafür dankbar, daß er mir durch bestimmten, auf die Hauptstellen eingehenden Widerspruch die Möglichkeit der Verhandlung eröffnet hat. Er glaubt nämlich, daß nur die Mißdeutung eines sittlichen religiösen Verhältnisses zu einem metaphysischen, und einer schneidenden Verwerfung des Bösen zum Dualismus den gnostischen Schein hervorgebracht habe *). Im Besondern bestreitet Hr. D. Hase meine Ansicht in drei Puncten, 1) die Nachweisung von zwei ursprünglich verschiedenen Menschenarten, Kindern des Lichts und der Finsterniß, des höchsten

*) Tüb. Schule S. 50. Dabei spricht Hr. D. Hase die Hoffnung aus, er werde sich vielleicht in diesem Puncte der Zustimmung des Hrn. D. v. Baur gegen mich zu erfreuen haben. So ganz ist diese Hoffnung doch wohl nicht erfüllt worden, da sich Hr. D. v. Baur in seiner Antwort S. 59 f. auf's Neue mit ziemlicher Unbestimmtheit über das Gnostische dieses Evangelium äußert, woran sich freilich gar keine Erörterung anknüpfen läßt.

Gottes und des Teufels, 2) die Behauptung, daß der wahre Gott nach diesem Evangelium den Juden unbekannt, der Gott des Alten Testaments nur der Demiurg, der Vater des Teufels sei, 3) die Annahme, daß der Logosgeist sich erst bei der Taufe mit seinem menschlichen Träger vereinigt habe, so daß dieser nach der Auferstehung erst besonders gen Himmel fahren zu müssen scheine (Joh. 20, 17), um wieder mit dem Logos vereinigt zu werden. Ich werde in den zweiten Streitpunct auch die in diesem Evangelium wahrgenommene antijüdische Richtung zum Theil hineinziehen.

Die Stellen, auf welche ich die Wahrnehmung einer substanziellen Gottes= und Teufelskindschaft gestützt hatte, sind in meinen Evangelien S. 331 f. zusammengestellt. Die Lehre von höhern, von Hause aus gottgezeugten Naturen habe ich in Joh. 1, 12. 13. 3, 3. 8, 47. 10, 26. 11, 52. 15, 19. 17, 16. 18, 37 gefunden, namentlich aber in Joh. 1, 12. 13 und 11, 52. Ich kann es daher nur bedauern, daß Hr. D. Hase anstatt der letztern Hauptstelle nur die an sich nichts beweisende Stelle Joh. 3, 3 erörtert hat, halte mich aber um so mehr an das, was er einwendet. Wir lesen Joh. 1,12. 13: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Es liegt doch gewiß sehr nahe, die Macht Kinder Gottes zu werden,

welche der Logos den ihn Aufnehmenden verleiht, von dem Erzeugtwordensein aus Gott zu unterscheiden, welches von den Gläubigen ausgesagt wird. Freilich erhält man dann eine Gottgezeugtheit, welche in ächt gnostischer Weise auf den geheimnißvollen Ursprung des geistigen Wesens eines Theils der Menschheit zurückgeht. Dieses Verständniß der Stelle suchte man schon in alter Zeit durch die absichtsvolle Textänderung ὅς statt οἵ auszuschließen. Hr. D. Hase glaubt dagegen, auch bei dem herkömmlichen Texte der gnostischen Auffassung entgehen zu können. Der zweite mit οἵ beginnende Satz soll nur die Folgerung aus dem Vorhergehenden sein: „als welche nicht aus Geblüt noch aus dem Begehren des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind." Es wäre freilich an sich wohl möglich, das οἵ in dem Sinne von καὶ οὗτοι zu fassen. Nur würde dann das Tautologische des Ausdrucks schwerlich mit Hrn. D. Hase aus dem wirklich durch nichts angedeuteten Gegensatze des geistigen Bewußtseins aus Gott gegen mythisch sinnliche Heroenerzeugungen zu erklären sein. Allein ist es denn wirklich so unbedenklich, die Macht, Kinder Gottes zu werden und das Erzeugtwordensein aus Gott für einerlei zu halten? Haben wir denn nicht in der ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι eine bloße Macht, welche zu ihrer Verwirklichung noch der menschlichen Thätigkeit bedarf, dagegen in dem ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι ein rein passives Ge=

wordensein, welches ebenso wenig von menschlicher Betheiligung wie von einer allmäligen Verwirklichung das Geringste enthält? Dürfen wir es einem Schriftsteller, wie dieser Evangelist ist, zutrauen, daß er mit der Verschiedenheit des Ausdrucks gar keine sachliche Verschiedenheit habe ausdrücken wollen? Halten wir uns an den einfachen Wortsinn, so haben wir hier eine doppelte Gotteskindschaft, und weil sich die eine erst allmälig in dem Fortschritt des christlichen Lebens verwirklicht, kann sich die andre nur auf jenes metaphysische Gebiet beziehen, aus welchem nach der gnostischen Lehre das höhere Wesen der Geistesmenschen stammt. Eine solche Gotteskindschaft liegt in der andern, von Hrn. D. Hase ganz übergangenen Stelle Joh. 11, 52 fast noch deutlicher vor. Den Worten des Hochpriesters wird hier der Sinn beigelegt, daß Christus sterben mußte für das Volk, *καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* Hier finden wir ja ausdrücklich Kinder Gottes schon vor jeder Berührung mit dem christlichen Glauben, durch welchen man nach Paulus in die Gotteskindschaft erst eintritt. Es ist mir sehr erfreulich, mich hier auf Hrn. D. Lücke rt berufen zu können, welcher über diese Stelle bemerkt: „Die für sich allein dunkeln Worte *ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους* erklären sich durch die folgenden von der Vereinigung der Kinder Gottes in ein Ganzes, in welchen außer der Voraussetzung, daß es schon Kin-

der Gottes gab, als der Zweck seines Todes nicht die Aufhebung der Sünde oder die Tilgung der Sündenschuld, nur die Vereinigung zum Ganzen enthalten ist. Die Kinder Gottes aber sind es nicht durch einen Sühnungsact, sondern durch die Zeugung aus Gott, 1, 12 f.“ *). Diese Gotteskindschaft ist das Sein aus Gott oder aus der Wahrheit, welches dem Vernehmen der Worte Gottes vorhergeht (8, 47, 18, 37), durch dieselbe hat der göttliche Logos von vorn herein seine Schafe, seine stammverwandten Naturen in der Menschheit (10, 26. 18, 37). Und wodurch widerlegt Hr. D. Hase die andre Reihe von meinen Beweisstellen (Joh. 8, 23. 42. 47. 10, 26. 12, 39), auf welche ich die Behauptung stütze, daß den aus Gott gezeugten Naturen Kinder des Teufels gegenüberstehen, deren geistiges Wesen von Hause aus böse ist? Eigentlich durch nichts, da er nur über Joh. 12, 39 f. bemerkt, die Juden seien wohl nach göttlichem Rathschlusse, aber nicht durch ihre vom höchsten Gott unabhängige Abstammung Feinde Jesu. Gegen diese Auffassung der Stelle kann ich nur meine bereits geäußerten Bedenken

---

*) Theologie II, S. 202. Auch Hr. D. v. Baur findet in Joh. 11, 52 den unleugbaren Sinn, daß es auch in der Heidenwelt schon zerstreute Kinder Gottes gab (Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 134). Warum entschließt man sich dann aber nicht zu den unvermeidlichen Folgerungen?

wiederholen *). Wie kann der Evangelist einen göttlichen Rathschluß als Ursache davon ansehen, daß die Juden nicht glauben konnten, als ob Gott selbst ihre Augen verblendet und ihre Herzen verstockt hätte, damit sie nicht durch Christum Heilung erhalten sollten? Man übersehe es nur nicht, daß die Stelle Jes. 6, 9 f. hier sehr wesentlich abgeändert ist. Derjenige, welcher die Absicht hat zu heilen (ἰάσομαι), ist hier ja deutlich genug von dem Urheber der Verblendung und Verstockung (τετύφλωκεν, πεπώρωκεν) unterschieden, und diese Verstockung muß nothwendig die Wirkung einer dämonischen Macht sein, weil die ihr entgegengesetzte Absicht der Heilung nur von Gott und Christus ausgehen kann. Können die Juden also wohl bloß in sittlicher Beziehung, wie Hr. D. Hase mit Berufung auf Matth. 12, 38 behauptet, als Teufelskinder erscheinen, wenn Joh. 8, 47. 10, 26, für ihren Unglauben der Grund angegeben wird, daß sie nicht aus Gott sind und nicht zu den Schafen Christi gehören? Das Gegentheil des Seins aus Gott ist das Sein aus dem Teufel (8, 44), welches ebenso gewiß metaphysischer Art sein muß.

Der johanneische Gegensatz der Gottes- und der Teufelskindschaft ist so principiell, daß er uns von selbst über die Menschheit hinaus in eine transcendente Sphäre führt. Der göttlichen Absicht zu heilen und zu erlösen

---

*) Vgl. Evangelien S. 301.

steht ja eine dämonische Verblendung und Verstockung gegenüber (Joh. 12, 39 f.). Werden nun die Juden so entschieden auf die dämonische Seite gestellt, so entsteht von selbst die Frage, ob das Judenthum noch die Religion des höchsten Gottes sein kann, dessen Offenbarung das Christenthum ist. Es ist daher wohl zu beachten, daß den Juden die Erkenntniß des höchsten, wahren Gottes wiederholt abgesprochen wird (Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3. 17, 25). Ist das nicht die gnostische Lehre, daß der höchste Gott, unbeschadet einzelner prophetischer Lichtblicke (über welche uns auch solche Stellen wie Joh. 5, 46. 8, 56. 12, 41 gar nicht hinausführen), erst im Christenthum offenbar geworden ist? Hr. D. Hase sagt freilich, das sei nur so gemeint, wiefern die Juden, den Sohn nicht anerkennend, auch den Vater verleugneten. Hätten sie aber den Vater Christi schon gekannt und nun erst verleugnet, so hätte der johanneische Christus ja den Juden nur das vorwerfen können, daß sie seine Sendung durch den ihnen sonst wohlbekannten Gott nicht kennen. Warum sagt er ihnen vielmehr, daß sie den Gott nicht kennen, der ihn gesandt hat (7, 28. 15, 21), der sein Vater ist (8, 19. 16, 3)? Warum erklärt er die Meinung der Juden, daß sein Gott auch der ihrige sei, für ein bloßes Vorgeben (8, 54 vgl. 9, 19)? Die Sache stände freilich anders, wenn wir in der Stelle Joh. 4, 22 sogar ein ausdrückliches Zeugniß hätten, daß der johan-

neische Christus sich mit dem Anspruch: „ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen" gegenüber den Samaritern ausdrücklich auf die Seite der jüdischen Gottesverehrung gestellt hätte *). Allein bei genauerer Erwägung enthält die Stelle von einem solchen (nicht einmal richtigen) Vorzug der jüdischen Gottesverehrung vor der samaritischen gar nichts, sondern setzt die jüdische und die samaritische Gottesverehrung gleichmäßig als eine nur bewußtlose Verehrung des höchsten Gottes der bewußten Verehrung gegenüber, zu welcher sich erst die christliche Geistesreligion erhebt. Das Judenthum ist in Hinsicht seiner an eine bestimmte Oertlichkeit gebundenen Gottesverehrung ebenso vergänglich als der Samaritanismus, mit dem einzigen äußeren Vorzug, daß die christliche Erlösung von den Juden her-

---

*) Diese gewöhnliche Erklärung wird nicht bloß von Hrn. D. Hase (Tüb. Schule S. 55), sondern auch von Hrn. D. v. Baur (Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 133) noch festgehalten: „Das Judenthum hat zwar den Vorzug vor dem Heidenthum, daß seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Object des religiösen Bewußtseins gerichtete ist (4, 22), daß es in der Erkenntniß des allein wahren Gottes auch das ewige Leben in sich hat (17, 3)." Allein von einem Gegensatz des Judenthums gegen das Heidenthum liegt hier gar nichts vor, da die Samariter keineswegs als reine Heiden erscheinen, und wie wenig die Juden schon das ewige Leben in sich haben, sieht man aus dem δοκεῖτε Joh. 5, 39, vgl. 11, 13. 13, 29. 16, 2.

kam *). Damit, daß man schärfern Erörterungen dieser wichtigen Stelle einfach aus dem Wege geht, ist gewiß für die Sache nichts gewonnen. Ist nun aber das Verhältniß der jüdischen Religion zu dem rein geistigen Gotte höchstens ein unbewußtes, so kann der Gott, welchen das Judenthum wissentlich verehrt, nur ein untergeordnetes göttliches Wesen sein, und wir haben um so weniger Grund, uns aus bloßer Scheu und Bedenklichkeit gegen die natürliche Auffassung der Stelle, Joh. 8, 44 zu sträuben, daß hier vom Vater des Teufels, d. h. dem Demiurgen und Judengott der gnostischen Systeme, die Rede ist **). Hr. D. Hase hätte bei dem Versuche, mich von der Unrichtigkeit der von Lachmann und mir gegebenen Erklärung zu überzeugen, des Teufels Großmutter, die gar nicht hierher gehört, vielleicht unberührt lassen können. Wenn er aber meine Erklärung zwar für grammatisch möglich anerkennt, allein dieselbe durch den Zusammenhang ausgeschlossen findet, in welchem das Vorgeben der Juden, Gott zum Vater zu haben, die Gegenrede nothwendig mache, daß sie nicht Gott,

---

*) Vgl. meine Evangelien S. 261 f.

**) Diese Ansicht schreibt dem johanneischen Evangelium kaum etwas Andres zu, als was die antijudaistische „Predigt des Petrus" bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5. p. 635 f. über die Juden aussagt, daß sie fälschlich glauben, den wahren Gott zu kennen, in der That nur untergeordneten Wesen, wie Engel und Erzengel, dienen.

sondern den Teufel zum Vater haben: so bin ich wirklich nicht im Stande einzusehen, was es für einen Unterschied macht, ob die Juden von dem Teufel oder von dem Vater des Teufels abstammen sollen. Und gerade, wenn ich Joh. 10, 8 weiter lese: πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί, kann ich nur in der Ueberzeugung befestigt werden, daß die johanneische Theologie auf der Höhe ihrer absoluten Gottesidee (4, 44. 5, 17) die alttestamentliche Vergangenheit der Religion im Ganzen und Großen als die Zeit ansieht, in welcher der Zugang zum Vater, der erst durch die Erscheinung Christi eröffnet ist, der Menschheit noch verschlossen war. Freilich gab es schon damals Kinder Gottes in der Menschheit, die unter dem Bilde der Schafe dargestellt werden. Aber diejenigen, welche die Leitung der Gottesheerde übernahmen, waren Diebe und Räuber, auf welche deßhalb jene Schafe nicht gehört haben, denen erst durch die Erscheinung Christi der wahre Hirte gekommen, die Thür zum Vater geöffnet worden ist. Was können diese Diebe und Räuber, welche sich die Leitung der Gottesgemeinde anmaßten, anders gewesen sein, als die Machthaber des Judenthums, welche von Anfang an namentlich bei den Propheten Widerstand fanden? Ist die ganze alttestamentliche Vergangenheit eine Zeit, in welcher die Finsterniß herrschte (1, 5), so erscheint sie hier als die erst durch die Erscheinung des fleischgewordenen Logos aufgehobene Herrschaft von Dieben und Räubern.

Dieser Ausspruch, auf welchen sich die Gnostiker mit allem Rechte berufen konnten, gilt Hrn. D. Hase als ein hartes unhistorisches Wort, dessen unvermittelter Ursprung aus dem Munde des Herrn ihm nicht recht einleuchten will. Gleichwohl sucht er sich denselben dadurch zurecht zu legen, daß er die Diebe und Räuber auf die Zeitgenossen Christi, die falschen Volksführer deutet, die Christus vorfand. Daß das Präsens εἰσίν mit Rücksicht auf die noch bestehende Herrschaft dieser Räuber gesagt ist, ist auch meine Ansicht. Aber was giebt uns ein Recht, die Allgemeinheit des Ausdrucks: „alle, die vor mir kamen," in dieser Weise auf die allernächste Vergangenheit zu beschränken, den johanneischen Christus gerade das Gegentheil von dem, was er meint, sagen zu lassen?

Endlich nimmt Hr. D. Hase auch daran Anstoß, daß ich aus der Stelle Joh. 1, 31—33 die Vorstellung gewonnen habe, das bei der Taufe auf Jesum herabgekommene πνεῦμα sei der Logos gewesen, der in diesem Augenblick in eine innige Verbindung mit seinem von Anfang an bestimmten und vorbereiteten menschlichen Träger eintrat*). „Hätte der Evangelist," sagt er S. 55, „nach der gnostischen Vorstellung erst in der Taufe die Vereinigung des Logos mit seinem menschlichen Träger gesehen, wie mochte er sagen: der Logos ward Fleisch

*) Vgl. meine Evangelien S. 237 f.

(1, 14)? warum hätte er das herabkommende göttliche Princip nur als den Geist, nicht als den Logos bezeichnet? Vor allem warum wäre gerade im 4ten Evangelium die Taufe so zurückgestellt, daß sie nur in der Relation des Täufers hervortritt, während sie nach der gnostischen Anschauung als der große Act der Erscheinung des göttlichen Erlösers den festlichen Eingang der heiligen Geschichte bildet; daher die Kritik mit weit besserm Rechte bemerkt hat, daß der Evangelist sich hier einen synoptischen Stoff angeeignet habe, der seiner Logoslehre wenig entspreche." Alle diese Einwendungen enthalten mindestens nichts, was ich nicht schon in meinen Evangelien berücksichtigt hätte. Auch die Valentinianer nannten ja die Vereinigung des göttlichen Aeon mit dem Menschen Jesus, weil sie schon mit der Erzeugung desselben begann und bei der Taufe nur ihren vollen Abschluß erreichte, ein σάρκα περιβάλλεσθαι. Und wäre die johanneische Fleischwerdung des Logos nur als ein momentaner Act zu denken, so dürften wir ja 1, 9 nichts lesen von einem bei dem Auftreten des Täufers noch dauernden Kommen des Logos. Wäre die Fleischwerdung des Logos schon mit der Geburt Jesu abgeschlossen, so würde es wahrlich ganz überflüssig sein, daß noch der Gottesgeist bei der Taufe auf den fleischgewordenen Logos herabkam, um ihn bleibend zu erfüllen (1, 32. 33). Wie kann Jesus den Geist ohne Maß (Joh. 3, 34) noch erhalten, wenn dieser Geist,

der von dem heiligen Geiste (1, 33, vgl. 7, 39. 16, 7 f.) sehr bestimmt unterschieden wird, nicht eben der Logos selbst ist? Konnte der Logos schon als ein rein geistiges und göttliches Wesen sehr wohl πνεῦμα genannt werden *), so ist diese Benennung hier um so mehr begreiflich, weil sich der Evangelist allerdings, was ich nie geleugnet habe, an den Ausdruck der synoptischen Taufberichte anschließt. Und die Taufe wird hier so wenig zurückgestellt, daß sie vielmehr als Bezeugung der Gottessohnschaft Jesu (1, 34) ihre höchste Bedeutung erhalten hat. Ich kann meine Ansicht hier noch durch eine andre Stelle des Neuen Testaments unterstützen. In dem ersten johanneischen Briefe lesen wir ja 5, 5. 6: „Wer ist es, der die Welt besiegt? es sei denn wer da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? Dieser ist es, der da gekommen ist durch Wasser und durch Blut, Jesus der Christ; nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und dem Blute." Es wird immer mehr anerkannt, daß das Wasser die an Jesu geschehene Taufe bedeutet *). Der Verfasser dieses Briefs (auch wenn er gleichfalls nicht der Apostel Johannes sein sollte) bekämpft freilich gnostische Gegner, welche

---

*) Vgl. meinen joh. Lehrbegriff S. 254 f., Evangelien S. 241 f.

**) Man vergleiche unter den neuesten Auslegern Huther, der hierin ganz mit mir übereinstimmt.

nur die Taufe als die Ankunft oder Epiphanie des himmlischen Christus auf Erden gelten ließen, dagegen den blutigen Erlösungstod von dem leidensunfähigen Erlöser fern hielten, aber er streitet es diesen Gnostikern gar nicht ab, daß die erste Ankunft des Christus auf Erden mit der Taufe zusammenfiel, zum deutlichsten Beweise, daß man auch in weitern Kreisen die Taufe als die Ankunft des Messiasgeistes ansah, welcher in unserm Evangelium als der göttliche Logos gefaßt ist. Freilich muß man dann, so innig die Vereinigung des Logosgeistes mit seinem menschlichen Träger sein mag, beide persönlich unterscheiden, besonders an Stellen wie Joh. 11, 33. 38. 12, 27. 13, 21, und in der Stelle Joh. 20, 17 die Vorstellung finden, daß Jesus nach seiner Auferstehung gen Himmel strebte, um sich wieder mit dem Logosgeiste zu vereinigen. Ich ziehe es vor, das Barocke, was Hr. D. Hase dieser Erklärung vorwirft, auf mich zu nehmen, anstatt die schwierige Stelle in ihrer Räthselhaftigkeit unerklärt zu lassen.

Hat der vierte Evangelist seine Dogmatik in der Form evangelischer Geschichte mit freier Verarbeitung der vorgefundenen schriftlichen Darstellungen und der mündlichen Ueberlieferung dargelegt, so wird er durch dieses Verfahren weder zu einem Betrüger, noch zu einem geistvollen „Mormonen-Evangelisten," wie sich Hr. D. Hase ausdrückt; sondern er hat die evangelische Geschichte nur so dargestellt, wie sie sich ihm auf dem Standpunct seiner Weltansicht gestaltete. Er mußte ja

die innere Ueberzeugung haben, daß der fleischgewordene Logos wesentlich nur so gehandelt und geredet haben könne. Hr. D. v. Baur hat sehr treffend darauf hingewiesen, daß der vierte Evangelist in der Darstellung der Vergangenheit ziemlich dasselbe gethan hat, als der Seher der Apokalypse, indem er die ekstatische Anschauung der Zukunft Christi zu einer Reihe geschichtlicher Bilder ausmalte *). Ich will meinerseits, je mehr meine Ansicht von der gnostischen Grundlage der johanneischen Theologie auch in Zukunft bei Vielen Anstoß erregen wird, nur noch auf dasjenige hinweisen, worin sich diese Theologie von den gnostischen Systemen schon wesentlich unterscheidet. Anstatt jener Vielheit von Aeonen, in welchen die gnostischen Systeme die Fülle der Gottheit anschauten, finden wir hier den Einen Logos, welcher wenigstens in allgemeinster Weise an der Schöpfung aller Dinge betheiligt ist (1, 3). Sehen nun zwar schon die Valentinianer ihren Erlöser als den allgemeinen Weltschöpfer (δημιουργὸς καθολικός) an, ohne von ihrer dualistischen Grundansicht, von der selbständigen Wirksamkeit eines physischen und eines hylischen Princips abzugehen: so war doch zu der geistigen Ueberwindung des gnostischen Dualismus dadurch ein sehr bedeutender Schritt geschehen, daß die ganze Aeonenwelt in der Einheit des Logos zusammenfiel. Wie dieser Eine Lo-

*) An Hrn. D. K. Hase, S. 42 f.

gos in der unmittelbarsten und unzertrennlichsten Einheit mit dem Vater blieb, so war auch Er allein geeignet, um das ganze Verhältniß der Gottheit zur Welt zu vermitteln, über Alles hinüberzugreifen, was man als Störung und Aufhebung dieses Zusammenhangs wissen konnte, oder die Einheit des Universum zu erhalten, an deren Erkenntniß die Gnosis durch ihren Dualismus noch gehindert ward. Es war daher eine innere Nothwendigkeit, daß man sich auf der durch die johanneische Theologie gebrochenen Bahn bei aller Aneignung der umfassenden und geistigen Weltansicht des Gnosticismus immer weiter von jener dualistischen Grundlage entfernte. Diesen Fortschritt erkennen wir schon in den Briefen, welche den Namen des Ignatius führen. Dieselben verrathen zwar auch noch in der metaphysischen Auffassung der geistigen Unterschiede innerhalb der Menschheit die nachhaltige Einwirkung des Gnosticismus *), aber lassen diese dualistische Grundlage doch

*) Der schon erwähnte Recensent meiner apostolischen Väter in dem Reuter'schen Repertorium S. 56 f. findet zwar hier die größte Schwäche und Nichtigkeit meiner Beweise für den spätern Ursprung der ignatianischen Briefe. Ich überlasse aber Andern das Urtheil, ob die Schwäche und Nichtigkeit nicht vielleicht auf seiner Seite sein sollte. Die αἰῶνες, bei welchen die ephesische Gemeinde berühmt ist (ad Ephes. c. 8), welchen die Geheimnisse des Erlösungswerks durch den Stern bei der Geburt Christi so kundge-

schon nicht mehr so stark hervortreten und stellen die Einheit des Logos, durch den sich der Eine Gott geoffenbart hat, schon in einen ausdrücklichen Gegensatz zu der Weitläufigkeit der gnostischen Emanations-Theorie (ad Magnes. c. 8). Schließen sich nun diese Briefe im scharfen Gegensatz gegen den einseitigen Spiritualismus und den Doketismus der Gnostiker so eifrig an die katholische Gestaltung der Kirche durch die strenge Monarchie des Episkopats an: so erkennen wir, wie auch ein von der geistigen Freiheit und Gedankentiefe der Gnosis ausgehender Entwickelungszug in die Einheit des Katholicismus ausmündete. Und das johanneische Evangelium erscheint uns um so mehr als das geschichtliche Erzeugniß einer großen geistigen Bewegung, da es

---

than wurden, daß sie gleichwohl dem Weltherrscher verborgen blieben (ebd. c. 19), sollen unpersönliche Weltalter sein. Die sogar in der valentinianischen Schulsprache gehaltene Versicherung, daß die Trallianer ihre untadelhafte Gesinnung nicht durch Gebrauch ihrer Willensfreiheit, sondern von Natur haben (ad Trall. c. 1), wird so umgedeutet, daß φύσις nur der einfachste Ausdruck für „inneres Wesen" im Gegensatz zur bloßen χρῆσις sein soll, wie wenn die Ausübung der sittlichen Freiheit nur etwas Aeußerliches, und hier überhaupt von dem Gegensatz des Innern und des Aeußern die Rede wäre! Nach solchen Proben muß ich es fast glauben, daß Hr. J. Köstlin auch mit dem in meinen apostol. Vätern S. 253 f. nachgewiesenen Sprachgebrauch des πλήρωμα ohne alle Berührung mit dem Gnosticismus fertig werden kann.

den Wendepunct bezeichnet, auf welchem ebensowohl das Wahre und der geistige Gehalt der Gnosis in die katholische Kirche überging, als auch die Abstreifung und innere Ueberwindung ihrer dualistischen Einseitigkeit eingeleitet ward.

Jena, d. 30. Mai 1855.

Berichtigung.

S. 108, Z. 3 v. u. ist „hinterließ" nach „hervorrief" einzuschalten.

Inhalt.

Das Urchristenthum in den Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges.

Hilgenfeld, Adolf,

Das Urchristenthum in den Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur

Jena 1855